

MÜNCHENER UNIVERSITÄTS-SCHRIFTEN

Fachbereich katholische Theologie

VERÖFFENTLICHUNGEN DES GRABMANN-INSTITUTES

zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie

herausgegeben von

Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann

Neue Folge 27

1976

MÜNCHEN · PADERBORN · WIEN

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

JOHANNES GRÜNDEL

Die Lehre des Radulfus Ardens
von den Verstandestugenden
auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre

1976

MÜNCHEN · PADERBORN · WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

© 1976 by Ferdinand Schöningh at Paderborn. Printed in Germany

ISBN 3-506-79427-2

MEINEN FREUNDEN UND WEGGEFÄHRTEN
IN HERZLICHER DANKBARKEIT

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Vorwort</i>	VII
<i>Quellen und Literatur</i>	XIX
I. Quellen	XIX
1. Handschriftliche Quellen	XIX
2. Gedruckte Quellen	XIX
II. Literatur	XXIII
<i>Abkürzungen</i>	XXXI
<i>Einführung</i>	1
ERSTER TEIL: Literarkritische Analyse des Speculum Universale des	
Radulfus Ardens	7
1. Kapitel: Das Speculum Universale des Radulfus Ardens.	8
§ 1 Persönlichkeit und Werk des Radulfus Ardens	8
I. Sein Leben	8
II. Seine Werke.	10
1. Das Predigtwerk des Radulfus	10
a) Die Sermones ‚De tempore‘	11
b) Die Sermones ‚De Sanctis‘	12
c) Die Sermones ‚De communi Sanctorum‘	13
2. Weitere theologische und profane Werke	15
a) Das ‚Speculum Universale‘	15
b) ‚Libri II Epistularum‘	15
c) Die ‚Historia sui temporis‘ (Pseudo-Radulfus)	17
III. Radulfus Ardens als Prediger, Lehrer und Seelsorger	17
§ 2 Das Speculum Universale	23
I. Der Name des Werkes	23
II. Aufbau und Gliederung.	24
III. Inhaltliche Aufteilung	27

IV. Methodische Durchführung	36
V. Die Abfassung der einzelnen Bücher	39
§ 3 Benutzung der Quellen	43
I. Theologische Quellen	44
1. Heilige Schrift	44
2. Theologen der Patristik	47
3. Weitere theologische Literatur	49
II. Profanliteratur	51
1. Philosophen	51
2. Dichter- und Volksweisheit	51
§ 4 Beurteilung der Handschriften	53
I. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218 (= Cod. B)	53
II. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 709 (= Cod. Pa)	59
III. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 710 (= Cod. Pi)	64
IV. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3229 (= Cod. P)	65
V. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3240 (= Cod. Pr)	67
VI. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242 (= Cod. Ps)	69
VII. Tours, Bibl. municip. Cod. 739 (= Cod. T)	73
VIII. Tours, Bibl. municip. Cod. 740 (= Cod. To)	74
IX. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. lat. 1175 I und II (= Cod. V)	74
X. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Ottob. lat. 880 (= Cod. Vo)	76
1. Beschreibung der Handschrift	76
2. Quästionenverzeichnis	78
§ 5 Bewertung und Stemma der einzelnen Abschriften	93
I. Bewertung der Abschriften der Bücher I—VIII	93
1. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3229	93
2. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218	94
3. Cod. Paris. Bibl. Maz. 709 und Cod. Vat. lat. 1175 I	94
4. Cod. Vat. Ottob. lat. 880	95
5. Stemma der Abschriften der Bücher I—VIII	95
II. Bewertung der Abschriften der Bücher IX—XIV	95
1. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3240	95
2. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218	96
3. Cod. Paris. Bibl. Maz. 709 und Cod. Vat. lat. 1175 II	97
4. Cod. Paris. Bibl. Maz. 710	97

5. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3242	97
6. Cod. Vat. Ottob. lat. 880	98
7. Tours, Bibl. municip. Cod. 739 und Cod. 740	98
8. Stemma der Abschriften der Bücher IX—XIV	98

ZWEITER TEIL: Die Lehre von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund der Seelenlehre 101

2. *Kapitel*: Die Lehre von der Seele und ihren Kräften 102

§ 6 Die Wesensbestimmung der Seele	104
I. Psychologische Literatur im 12. Jahrhundert	104
II. Der Traktat des Radulfus Ardens über die Seele	106
III. Wesensbestimmungen der Seele	107
IV. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.	110
V. Das Verhältnis von Seele und Leib	112
§ 7 Die Seelenkräfte im allgemeinen	116
I. Die fünf grundlegenden Fähigkeiten der Seele	116
II. Die gegenseitige Bezogenheit der Seelenkräfte	119
III. Die Strebungen des äußeren und des inneren Menschen	121
IV. Die durch die Sünde verursachte Unordnung	125
§ 8 Die einzelnen Seelenkräfte.	129
I. Die drei Erkenntniskräfte: Verstand, Intellekt und Gedächtnis	129
1. Ihre gegenseitige Zuordnung	130
2. Ihre Lokalisierung im Gehirn	130
3. Ihre ungleiche Verteilung.	131
4. Die höheren und die niederen Erkenntniskräfte	131
5. Weisheit und Wissen	132
6. Die Schädigung des Erkenntnisvermögens durch die Ursünde	133
II. Die Regungen des begehrenden Strebevermögens	134
III. Die Regungen des zornmütigen Strebevermögens	135
IV. Das kontempptive Verhalten	139
V. Die Befähigung zum Handeln	143
§ 9 Wille und Freiheit als Voraussetzung der Sittlichkeit	146
I. Das göttliche Wollen	146
1. Der göttliche Wille im engeren Sinne	146

2. Der ‚göttliche Wille‘ im übertragenen Sinne	147
3. Gottes Wille und das Böse	148
4. Die Sünde des Menschen und der göttliche Wille	149
5. Die Erfüllung des Willens Gottes	150
II. Das menschliche Wollen	151
1. Wille, Widerwille und Nicht-Wollen	151
2. Fleisch und Geist	153
3. Das Wollen dem Fleische nach und das Wollen dem Geiste nach	156
III. Denken und Wollen	157
1. Wesen und Eigenart des Denkens	157
2. Sittlich bedeutsames und wertneutrales Denken	159
3. Wahres und falsches Denken und Gedanken, die weder wahr noch falsch sind	160
4. Das Denken und die Strebungen	162
5. Denken und Wollen im Entstehungsprozeß von Tugend und Laster	164
IV. Die verschiedenen Ausdrucksformen des Willens	167
1. Das Denken	167
2. Der Genuß, die Erschütterung und das Unbekümmertsein . .	169
3. Die Zustimmung	171
4. Die Intention	176
5. Das Ziel	181
6. Das gegenseitige Verhältnis von Wille, Intention und Ziel . .	185
V. Die Willensfreiheit	189
1. Die Wesensbestimmung	190
2. Die konstituierenden Faktoren	191
3. Die Beeinträchtigung durch die Sünde	196
4. Der heilsgeschichtlich verschiedene Status	197
5. Wille und Zwang	203
6. Wille und Verdienst	205
3. Kapitel: Die Lehre vom sittlich Guten und von der Tugend im allge- meinen	208
§ 10 Das sittlich Gute und die Tugend	208
I. Die sittliche Güte	208
1. Die objektive Sittlichkeit der Handlung	208
2. Die ontologische Güte und die forensische ‚malitia‘	210
3. Die aus Unwissenheit vollzogene Handlung	212
4. Die verschiedene Bedeutung des ‚bonum‘	213
5. Das Rechtschaffene, das Ehrbare und das Nützliche	220

II. Die menschliche Handlung	222
1. ‚Actus‘, ‚actio‘ und ‚opus‘	222
2. Einteilungen	222
3. Das verantwortliche Tun	223
4. Das verdienstliche Werk	226
5. Gute, böse und indifferente Werke.	229
III. Wesen und Eigenart der Tugend	231
1. Die Tugend als Habitus zum Guten	232
2. Die Tugend als rechte Mitte	235
3. Die Tugend als Gabe Gottes	235
4. Naturgegebene oder gnadenhaft verliehene Tugenden?	237
5. Tugend — Endziel oder Weg	240
IV. Entstehung, Erwerb und Ausübung der Tugend	241
1. Die verschiedenen Entstehungsweisen der Tugend	241
2. Umstände, die die Entstehung der Tugenden begünstigen. . .	243
3. Der Erwerb der Tugenden	248
4. Tugend, Tugendübung, Tugendregung und Tugendwerk . . .	250
V. Quellen der Tugenddefinitionen des Speculum Universale . . .	251
§ 11 Einteilung und Aufbau der Tugendlehre	254
I. Die Originalität des Tugendsystems des Speculum Universale . .	254
II. Das Schema von den vier Kardinaltugenden im 12. Jahrhundert .	255
1. Im ‚Florilegium Oxoniense‘	255
2. Im ‚Moralium dogma philosophorum‘	258
3. In der ‚Ysagoge in theologiam‘	259
4. Im Tugendtraktat des Alanus von Lille	260
5. In der theologischen Summe Simon’s von Tournai	261
III. Weitere im 12. Jahrhundert gebräuchliche Tugendschemata . . .	262
1. Im ‚opusculum de fructibus carnis et spiritus‘	262
2. Im Hauptwerk Hugo’s von St. Viktor	264
3. In der ‚Summa Sententiarum‘	265
4. In den Sentenzen des Petrus Lombardus	265
5. In weiteren Werken des Alanus von Lille	266
6. In der ‚Psychomachia‘ des Prudentius (Exkurs)	270
IV. Das Tugendsystem des Speculum Universale.	272
1. Die Tugenden des Verstandes	272
2. Die Tugenden des liebenden und hassenden Strebevermögens .	274
3. Die ‚kontemptiven‘ Tugenden.	277
4. Die sittlichen Verhaltensweisen des „äußeren“ Menschen . . .	280

V. Die Verbundenheit der einzelnen Tugenden untereinander . . .	283
1. Die ‚termini‘ der virtus	283
2. Die ‚virtutes collaterales‘	284
3. Die ‚connexio virtutum‘	284
VI. Zusammenfassung	288
4. <i>Kapitel:</i> Die Verstandestugenden	290
§ 12 Der Glaube als Fundament aller Tugenden	290
I. Vorrangstellung des Glaubens	290
II. Wesensbestimmung des Glaubens	291
1. Der Glaubensakt	291
2. Der Glaube als Keim aller übrigen Tugenden	296
3. Der Glaube als Gewißheit	298
III. Ursprung des Glaubens	300
1. Die Verkündigung	301
2. Die Vernunft	301
3. Die Gnade	302
IV. Förderung des Glaubens	303
1. Die religiöse Umwelt	303
2. Die Betrachtung der Werke Gottes	303
3. Das Gebetsleben	304
4. Die Schriftlesung	304
5. Das gute Wirken	305
6. Die göttliche Offenbarung	305
V. Grenzen, Gefährdungen und Abstufungen des Glaubens	306
1. Die Grenzen des Glaubens	306
2. Die Gefährdungen des Glaubens	306
3. Die Abstufungen der Glaubensaufnahme	307
4. Die Abstufungen des Glaubensvollzugs	308
VI. Das Bekenntnis des Glaubens	309
§ 13 Die Tugend der Klugheit	311
I. Wesensbestimmung und Eigenart der Klugheit	311
1. Wesensbestimmung	311
2. Kennzeichen echter und falscher Klugheit	313
3. Wertschätzung dieser Tugend	314
II. Aufgaben der Klugheit	315
1. Unterscheidung und Wahl	315
2. Sicherheit des Urteils	316

3. Sachgerechte Erkenntnis	316
4. Beachtung der Hierarchie der Werte	317
III. Ursprung und Förderung der Klugheit	318
1. Der übernatürliche Ursprung der Klugheit	318
2. Erwerb der Klugheit.	319
IV. Gedächtnis, Disposition und Vorsorge als Teile der Klugheit	320
1. Aufteilung der Klugheit	320
2. Das Gedächtnis	321
3. Die Disposition	323
4. Die Vorsorge	324
V. Weisheit, Einsicht und Wissen als Unterarten der Klugheit	325
1. Die Weisheit	326
2. Die Einsicht	328
3. Das Wissen	330
VI. Die Aufrichtigkeit als Komplementärtugend der Klugheit	331
1. Das Verhältnis von ‚prudencia‘ und ‚simplicitas‘	331
2. Die kluge Aufrichtigkeit	333
3. Die stumpfsinnige Einfalt	334
VII. Ausübung der Klugheit und Grenzen dieser Tugend	335
1. Der rechte Gebrauch der Klugheit	335
2. Fehlhaltungen.	337
3. Die Grenzen der Klugheit	337
14 Die Tugend der Gerechtigkeit	338
I. Wesensbestimmung der ‚iustitia‘	338
II. Bedeutung und Ursprung der ‚iustitia‘	340
1. Die Gerechtigkeit als Mutter aller Tugenden	340
2. Natürlicher und übernatürlicher Ursprung der Gerechtigkeit	341
III. Aufteilung der Gerechtigkeit	342
1. Die heilsgeschichtliche Aufteilung	342
2. Die falsche Gesetzesgerechtigkeit	342
3. Die notwendige richterliche Gerechtigkeit	343
4. Die wahre evangelische Gerechtigkeit	344
IV. Die Gerechtigkeitspflichten	346
1. Die Verpflichtungen gegenüber Gott.	346
2. Die Verpflichtungen gegenüber der eigenen Person	347
3. Die Verpflichtungen gegenüber den Mitmenschen	348
V. Stärkung der Gerechtigkeit	349

VI. Die ‚innocentia‘ als Komplementärtugend der evangelischen Gerechtigkeit	350
VII. Gefährdung der Gerechtigkeit	351
§ 15 Die Tugend des Starkmutes	353
I. Wesensbestimmung und Aufgaben der ‚fortitudo‘	353
1. ‚Fortitudo‘ als vernünftiger Starkmut	353
2. Aufgaben des Starkmutes	353
3. Vergleich mit den zeitgenössischen Umschreibungen der Tapferkeit	353
II. Entstehung und Entfaltung der Tugend des Starkmutes	354
1. Ursprung dieser Tugend	354
2. Förderung des Wachstums der ‚fortitudo mentalis‘	355
III. Der Starkmut als die Tugend der Tugenden	356
IV. Die Aufteilung des Starkmutes.	356
1. Die Hochherzigkeit	357
2. Die Geduld	357
3. Das Martyrium	359
4. Die Herrschaft	360
5. Der Großmut	361
6. Die Treue	362
7. Die Sicherheit.	362
8. Standhaftigkeit, Langmut und Beharrlichkeit	362
V. Die ‚bona debilitas‘ als Komplementärtugend des Starkmutes und die Gefährdungen	363
1. Die ‚gute Schwäche‘	363
2. Die Gefährdungen des Starkmutes	363
§ 16 Die Tugend des rechten Maßes	365
I. Wesensbestimmung und Bedeutung der ‚temperantia‘	365
II. Ursprung der ‚temperantia‘	367
III. Die ‚moderantia‘ als Gleichmaß des inneren Menschen	367
1. Aufteilung der ‚moderantia‘	367
2. Die rechte Ordnung	368
3. Die Richtigkeit	369
4. Die Gemütsruhe oder der innere Friede	369
5. Die Nüchternheit	370
IV. Die ‚continentia‘ als Gleichmaß des äußeren Menschen	370
1. Die Beherrschung der Zunge	371

2. Die Beherrschung der fünf Sinne	371
3. Die maßvolle Lebensführung	372
V. Förderung der Tugend der ‚temperantia‘	372
<i>Abschließende Zusammenfassung</i>	373
I. Die Verstandestugenden im Gesamtgefüge der Tugendlehre des Speculum Universale	373
II. Die Bedeutung des Speculum Universale für die Theologiege- schichte.	375
<i>Namenregister</i>	379

QUELLEN UND LITERATUR

I. Quellen

1. Handschriftliche Quellen

ABAEIARD, PETER, *Ethica seu Scito te ipsum*, ed. altera

Oxford, Balliol College Cod. 296 fol. 61r—79v.

PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, Cod. Vat. lat. 7669.

RADULFUS ARDENS, *Speculum Universale*,

Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218;

Paris, Bibl. Mazarine Cod. 709;

Paris, Bibl. Mazarine Cod. 710;

Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3229;

Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3240;

Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242;

Tours, Bibl. municip. Cod. 739;

Tours, Bibl. municip. Cod. 740;

Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. lat. 1175 I und II;

Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Ottob. lat. 880.

SIMON VON TOURNAI, *Summa*, Cod. Paris. Nat. lat. 3114 A; Cod. Paris. Nat. lat. 14886

2. Gedruckte Quellen

ABAEIARD PETER, *Opera omnia*, PL 178.

ABAEIARDI PETRI *opera theologica* II. Theologia christiana, Theologia Scholasticum, Recensiones breviores, accedunt capitula Haeresum Petri Abaelardi. ed. E. M. Buytaert, Corpus Christianum. Continuatio Mediaevalis XII, 1969.

AELRED VON RIEVAULX, *Dialogus de anima*, ed. C. H. Talbot, in: Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. I, London 1952.

ALANUS AB INSULIS, *Tractatus, De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, ed. O. Lottin, in: Psychologie et Morale VI, 45—92.

— *Summa, Quoniam homines*, ed. P. Glorieux, La Somme, Quoniam homines d' Alain de Lille, in: Arch. d'hist. doctr. litt. du Moyen Age 28 (1953) 113—354.

— *Anticlaudianus*, ed. Bossuat, Alain de Lille, Anticlaudianus, Texte critique avec une introduction et des tables (Textes Philos. du Moyen Age I), Paris 1955.

— *Opera omnia*, PL 210.

ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, ed. Coloniensis, Münster 1951 ff.

- ALCHER VON CLAIRVAUX(?), *De spiritu et anima*, PL 40, 779—832.
- ALCUIN, *De ratione animae liber ad Eulaliā virginem*, PL 101, 639—647.
- *Didascalia*. Dialogus de Rhetorica et virtutibus, PL 101.
- ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi I—IV*, ed. Quaracchi 1951—1957.
- *Quaestiones disputatae „antequam esset Frater“*, I—III, ed. Quaracchi 1960.
- *Summa Theologica I—III*, ed. Quaracchi 1924—1948.
- ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum*, ed. Th. Wright (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 34), London 1863.
- AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, PL 16, 23—184
- *Expositio in Lucam*, PL 15.
- ANSELMUS VON CANTERBURY, *Dialogus de libero arbitrio*, PL 158, 489—506.
- ANSELM VON LAON (Schule), *Sententiae*, ed. O. Lottin, Psychologie et Morale V.
- ARISTOTELES, *Opera omnia*, ed. J. Bekker, Berlin 1831—1870; Deutsche Ausgabe von P. Gohlke und F. Dirlmeier.
- ARISTOTELES LATINUS, Union Académique Internationale.
- Corpus Philosophorum Medii Aevi* Academiarum Consociatarum auspiciis et consilio editum.
- I, 1—5 Categoriae, Bruges-Paris 1961;
- III, 1—4 Analytica Priora, ibid. 1962;
- IV, 1—4 Analytica Posteriora, ibid. 1968;
- V, 1—3 Topica, ibid. 1969.
- AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, PL 44, 915—946.
- *De duabus animabus contra Manichaeos*, PL 42, 93—112; CSEL 25, 1.
- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36 und PL 37.
- *Enchiridion ad Laurentium*, PL 40, 231—290.
- *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881—912.
- *Ad Hieronymum seu liber de Sententia Jacobi*, PL 22.
- *De libero arbitrio*, PL 32, 1221—1310; CSEL 74.
- *Contra mendacium*, PL 40, 517—548; CSEL 41.
- *De moribus eccles. cathol.* PL 32, 1309—1378.
- *De natura et gratia*, PL 44, 247—290; CSEL 60.
- *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959—992.
- *Retractationes*, PL 32, 583—656; CSEL 36.
- *De trinitate*, PL 42, 819—1098; M. Schmaus, BKV², 1935 f.; 1951.
- Ps. AUGUSTINUS, *Hypognosticon*, PL 44, 1611—1664.
- *De spiritu et anima*, PL 40, 779—832.
- *De vera et falsa poenitentia*, PL 40, 1113—1130.
- AVICENNAE arabum medicorum principis ex Gerardi Cremonensis versicne et Andreae Alpagi Bellunensis castigatione a Joanne Costeo et Joanne Paulo Mongio Annotationibus iampridem illustratus Tom. II, Venetiis 1608.
- BANDINUS MAGISTER, *Sententiarum libri IV*, PL 192, 969—1112.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1001—1030.

- BOETHIUS, *Opera omnia*, PL 64.
 — *De consolatione philosophiae*, ed. G. Weinberger, Wien 1934.
 BONAVENTURA, *Sententiarum libri IV*, ed. minor Quaracchi 1934—1949.
 CASSIODORUS, *De anima*, PL 70, 1279—1308.
 CICERO, M. TULLIUS, *De officiis*, ed. C. Atzert, Teubner fasc. 48, Berlin ³1963.
 — *Opera omnia*, ed. Orellius, Turin 1826.
 COMPILATIONES QUINQUE ANTIQUAE, ed. E. Friedberg, Leipzig 1882.
 ERMENRICH VON ELLWANGEN, *Epistola ad Grimaldum abbatem*, Monum. Germ. Hist. Epist. V.
 FLORILEGIUM MORALE OXONIENSE, ed. Ph. Delhay (Analecta Mediaevalia Namurcensia 5), Louvain-Lille 1955.
 GANDULPHUS VON BOLOGNA, *Libri IV Sententiarum*, ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924.
 GILBERT VON POITIERS (Porreta), *Commentaria in Boetium*, PL 64, 1247—1412; (krit. Ed. N. M. Häring, Toronto 1966).
 — *De discretionem animae, spiritus et mentis*, ed. N. M. Häring, in: Mediaeval Studies 22 (1960) 174—191.
 GLOSSA ORDINARIA, PL 113—114.
 GREGORIUS MAGNUS, *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri II*, PL 76, 785—1072.
 — *In VII Psalmos poenitentiarum*, PL 79, 549D—658B.
 — *Moralium libri sive Expositio in librum b. Job*, PL 75, 509—1162 und PL 76, 9—782.
 HIERONYMUS, *Opera omnia* PL 22—30; CSEL 54—56.
 HORATIUS FLACCUS, *De arte poetica, liber ad Pisones*, ed. Francofurti 1600, 158—173; *Opera*, ed. H. Färber — W. Schöne, München ⁴1967.
 HUGO VON ST. VICTOR, *Opera omnia* PL 175—176.
 PS. HUGO VON ST. VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, 997B—1006C.
 ISAAK VON STELLA, *Epistola de anima*, PL 194, 1875—1890.
 ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, 73—728.
 JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* (transl. Burgund.), PL 94, 790—1227.
 JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. Vatican 1950 ff.
 JOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Michaud-Quantin (Textes Philos. du Moyen Age XI), Paris 1964.
 NEMESIUS VON EMESA (Pseudo-Gregor von Nyssa), *De natura hominis* (transl. Burgund.), PG 40, 503—818.
 PETRUS CANTOR, *Summa de sacramentis et animae consiliis* I—III, 2, ed. J. A. Dugauquier (Analecta Mediaevalia Namurcensia 4, 7, 11, 16), Louvain-Lille 1954—1963.
 — *Verbum abbreviatum*, PL 205, 23—370.
 PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri IV*, PL 192, 521—962, ed. Quaracchi I—II, 1916.

- PETRUS MANDUCATOR, *De sacramentis*, ed. R. M. Martin, Pierre le Mangeur. De sacramentis (Spicilegium Sacrum Lovaniense t. 17), Löwen 1937.
- PETRUS VON POITIERS, *Libri V Sententiarum*, PL 211, 791—1280; ed. Ph. S. Moore, J. N. Garvin, M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis* (Publications in Medieval Studies XI), Notre Dame (Ind.) 1950.
- PLATO, *Timaeus* a Calcidio translatus, ed. J. H. Waszink. Plato latinus IV. (Corpus Platonicum Medii Aevi), London-Leiden 1962.
- PROSPER AQUITANUS, *Opera omnia*, PL 51.
- PRUDENTIUS, *Psychomachia*, ed. U. Engelmann, Basel u. a. 1959.
- RABANUS MAURUS, *Tractatus de anima*, PL 110, 1109—1120.
- RADULFUS ARDENS, *Homiliae in epistolas et evangelia sanctorum et de tempore*, PL 155, 1299—2118.
- RATHRAMNUS DE CORBIE, *Liber de anima*, ed. D. C. Lambot, Ratramne de Corbie liber de anima ad Odonem Bellovacensem (Analecta Mediaevalia Namurcensia 2), Namur-Lille 1951.
- *De natura animae*, ed. A. Wilmart, L'opuscule inédit de Ratramne sur la natura de l'âme, in: Rev. bénédictine 43 (1931) 207—336.
- ROBERT COURSON, *Summa 'Tota coelestis philosophia'* ed. V. L. Kennedy, in: Med. Stud. 7 (1945) 294—336.
- ROBERT VON MELUN, *Oeuvres I—III*, 2, ed. R. M. Martin (Spicilegium Sacrum Lovaniense Bd. 13, 18, 21, 25), Löwen 1932—1957.
- ROBERTUS PULLUS, *Sermo de Omnibus humane Vite Necessariis*, ed. F. Courtney, An unpublished Treatise of Cardinal Pullen († 1146): Sermo de Omnibus humane Vite Necessariis or De Contemptu Mundi, in: Gregorianum 31 (1950) 192—223.
- *Sententiae libri VIII*, PL 186, 639—1010.
- ROLAND VON CREMONA, *Summae liber III*, ed. A. Cortesi (Monumenta Bergomensia 7), 1962.
- ROLANDUS BANDINELLI, (PP. Alexander III.), *Sententiae*, ed. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891.
- SENTENTIAE DIVINITATIS, ed. B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis*. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Bacumker Beiträge VII, 2—3), Münster 1909.
- SIMON VON TOURNAI, *Disputationes*, ed. J. Warichez, Les Disputationes de Simon de Tournai (Spicilegium Sacrum Lovaniense 12), Louvain 1932.
- SUMMA DE SACRAMENTIS, *'Totus homo'*, ed. H. Betti (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 7), Romae 1955.
- SUMMA SENTENTIARUM, PL 176, 41—174.
- THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, ed. Leonina, Roma 1888ss. Die deutsche Thomas-Ausgabe, hrsg. vom Kathol. Akademikerverband, Heidelberg u. a. 1933 ff.
- VITAE PATRUM, PL 73 und 74.

- WILHELM VON AUNERRE, *Summa aurea*, (Fotomech. Nachdruck der Ed. Paris 1500), Frankfurt 1964.
- WILLELMI A CONCHIS *Philosophia seu summa philosophiae*, ed. C. Ottaviano, Un Brano inedito della ‚Philosophia‘ di Guglielmo di Conches. Collectione di Testi Filosofici inediti e rari I, Neapel 1935.
- WILHELM VON ST. THIERRY, *De natura corporis et animae*, PL 180, 695—726.
- YSAGOGE IN THEOLOGIAM, ed. A. Landgraf, *Ecrits Théologiques de l'école d'Abélard* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 14), Louvain 1934.

II. Literatur

- ALTANER, B., *Patrologie*, Freiburg ⁵1958.
- ALVERNY, M. T. d', *L'Obit de Raoul Ardent*, in: Arch. hist. doct. litt. moyen âge, 15/17 (1940/42) 403—405.
- ALAIN DE LILLE. *Textes inédites*. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres (Études des Phil. Méd. 52), Paris 1965.
- ANCIAUX, P., *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle* (Universitas Catholica Levanensis Series II Tom. 41), Löwen-Gembloux ²1960.
- BARBEL, J., *Aurelius Augustinus Enchiridion de fide et caritate*; Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Testimonia Bd. 1), Düsseldorf 1960.
- BARON, R., *A propos des ramifications des vertus au XII^e siècle*, in: Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 19—39.
- BAUMGARTNER, M., *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts* (Baumker Beiträge II, 4), Münster 1896.
- BLÄSER, P., *Freiheit und Verständnis der Schrift*, in: LThK² IV (1960) 328—331.
- BRACHTHÄUSER, W., *Gemeingut — oder Gesetzesgerechtigkeit*. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas von Aquin (Diss.), Köln 1941.
- BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie*. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur, hrsg. v. Th. K. Lieven (DThA, 1. Ergänzungsband), Heidelberg u. a. 1957.
- BULLE, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia, Nouvelle Série 23), Freiburg/Schweiz 1958.
- CATALOGUE GÉNÉRAL des manuscrits des Bibliothèques publiques de France, Tome 32, 1, Paris 1897.
- Paris, *Bibliothèque Mazarine*, Tome I, Paris 1885.
- Paris, *Bibliothèque Nationale*, Tome IV, Paris 1958.
- CHENU, M.-D., *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1947 (Engl. Ausgabe: Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essai on new theological perspectives in the latin west. Selected, Edited and Translated by J. Taylor and L. Little) Chicago - London 1968.
- COURTNEY, F., *An Unpublished Treatise of Cardinal Robert Pullen* († 1146)

- Sermo de Omnibus humane Vite Necessariis or De Contemptu Mundi*, in: Gregorianum 31 (1950) 192—223.
- DEKKER, E., *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), Steenbrugis 1951.
- DELHAYE, PH., *Deux adaptations du „De amicitia“ de Ciceron au XII^e siècle*, in: Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 304—331.
- *La place de L'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII^e siècle*, in: Miscellanea Moralia, Arthur Janssen (Ephem. Théol. Lovan. Series I, 2), Louvain - Gembloux 1948, 29—44.
- *Gauthier de Chatillon est-il l'auteur du Moraliū dogma?* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 3), 1953.
- *Une adaptation du „De Officiis“ au XII^e siècle*. Le „Moralium dogma philosophorum“ in: Rech. Théol. anc. Méd. 16 (1949) 227—258 und 17 (1950) 5—28.
- DENZINGER, H. — SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg ³²1963.
- DODD, C. H., *Das Gesetz der Freiheit*. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testaments (aus dem Engl. übersetzt von H. Hase), München 1960.
- DOMANSKI, B., *Die Psychologie des Nemesius* (Baeumker Beiträge III, 1), Münster 1900.
- DORANGE, A., *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Tours*, Tours 1875.
- DOUCET, V., *Commentaires sur les Sentences*. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller, Quaracchi 1954.
- ENDRES, J., *Menschliche Grundhaltungen*. Ein Ordnungsbild der Tugenden (Studia Alfonsiana V), Salzburg 1958.
- ENGELMANN, U., *Die Psychomachie des Prudentius*, lateinisch-deutsch, eingeführt und übersetzt, Basel u. a. 1959.
- ERNST, W., *Die Tugendlehre des Franz Suarez* (Erfurter Theol. Studien, Bd. 15), Leipzig 1964.
- ESPENBERGER, J. N., *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert* (Baeumker Beiträge III, 5), Münster 1901.
- FABRICIUS, J. A., *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Bd. 5—6, Graz 1962.
- GAAR, A. — DEKKER, E., *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), Steenbrugis 1961.
- GAUTHIER, R. A., *Magnanimité*. L'idéal de la grandeur dans la Philosophie païenne et dans la Théologie chrétienne (Bibl. Thomiste 28), Paris 1951.
- *Pour l'attribution à Gauthier de Chatillon du Moraliū dogma Philosophorum*, in: Revue du Moyen âge latin 7 (1951) 19—34.
- GEYER, B., *Radulfus Ardens und das Speculum Universale*. Eine kritische Untersuchung zu Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode, in: Theol. Quartalschr. 23 (1911) 63—89.
- GHELLINCK, J. de, *L'essor de la Littérature latine au XII^e siècle* (Museum Lessianum-Section Historique n. 4—5), Bruxelles u. a. ²1955.

- GIERS, J., *Kult als Tugend*. Der Ort der Gottesverehrung im System der Tugenden, in: *Miscellanea Erfordiana* (Erfurter Theol. Studien 12), Leipzig 1962, 141—173.
- GILLEMANN, G., *Le primat de la charité en Théologie morale*. Essai methodologique (Museum Lessianum-Section Théologique 50), Bruxelles-Paris 1952.
- GLORIEUX, P., *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle* I—II, Paris 1933.
- GOICHON, A. M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951.
- GRABMANN, M., *Aristoteles im 12. Jahrhundert*, in: *Mittelalterl. Geistesleben* Bd. III, München 1956, 64—127.
- *Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus*, in: *Mittelalterl. Geistesleben*, Bd. III, München 1956, 50—63.
- *Forschung über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrhunderts* (Baeumker Beiträge 17, 5—6), Münster 1961.
- *Die Geschichte der scholastischen Methode* I—II, München 1909—11.
- GRAF, TH., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*. De subiecto virtutum cardinalium, pars I (Studia Anselmiana II), Rom 1934.
- GRUNDMANN, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961.
- GRÜNDEL, J., *Das Speculum Universale des Radulfus Ardens*, München 1961.
- *L'oeuvre encyclopédique de Raoul Ardent: Le „Speculum Universale“*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale* 9 (1966) 553—570.
- *Tugend*, in: *LThK*² X (1965) 395—399.
- *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* (Baeumker Beiträge 39, 5), Münster 1963.
- GUINDON, R., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1956.
- HÄRING, N. M., *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, in: *Mediaeval Studies* 27 (1965) 23—53.
- *Gilbert of Poitiers, Author of the „De Discretione animae, spiritus et mentis“* commonly attributed to Achard of Saint Victor, in: *Mediaeval Studies* 22 (1960) 148—191.
- HEINRICHS, M., *Die Bedeutung der Missionstheologie*, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Inst. f. Missionswissenschaft 3), Münster 1954.
- HEINZMANN, R., *Die „Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum“* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts 9), München 1964.
- *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (Baeumker Beiträge 40, 3), Münster 1965.

- *Die Summe ‚Colligite fragmenta‘ des Magister Hubertus* (Clm 28 799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik, Paderborn 1975.
- HEINZMANN, R. — STADTER, E., *Verzeichnis der Handschriften und Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München*, in: Miscellanea M. Grabmann; Gedenkblatt zum 10. Todestag (Mitteilungen des Grabmann-Instituts), München 1959, 88—95.
- HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE, IX, Paris 1868.
- HOFMANN, R., *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (Handbuch der Moraltheologie Bd. VII), München 1963.
- HÖDL, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* (Baumker Beiträge 38, 4), Münster 1960.
- HÖK, G., *Augustin und die antike Tugendlehre*, in: Kerygma und Dogma 6 (1960) 104—130.
- HOLMBERG, J., *Das Moraliū dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch (Universitetsfond Uppsala, Bd. 37), Paris u. a. 1929.
- HUIZINGA, J., *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, in: Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Deel 74 Serie B Nr. 6, Amsterdam (1932) 89—198.
- HURTER, H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Bd. I, Innsbruck 1926.
- KESELING, P., *Die vier Kardinaltugenden*. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum, in: Philos. Jahrbuch 58 (1948) 283—288.
- KLEINEIDAM, E., *De triplici libertate*. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux? in: Citeaux 11 (1960) 56—62.
- KÜNZLE, P., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 12), Freiburg/Schweiz 1956.
- KUSS, O., *Der Brief an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburger NT 6), Regensburg 1940.
- KUSS, O. — MICHEL, J., *Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe* (Regensburger NT Bd. 8), Regensburg 1953.
- KUTTNER, ST., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* (Studi e Testi 64), Città del Vaticano 1935.
- LACKAS, P., *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre* (Diss. Würzburg), Ahrweiler 1939.
- LAMBOT, D. C., *Ratramne de Corbie Liber de anima ad Odonem Bellovacensem* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 2), Namur-Lille 1951.
- LANDGRAF, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik I—IV* (8 Bde.), Regensburg 1952—1956.
- *Der Porretanismus der Homilien des Radulfus Ardens*, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 64 (1940) 1—17.
- *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Die Unter-*

- scheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden*, in: Scholastik 4 (1929) 189—220.
- LAURENT, M. H., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Cod. 1135—1266*, Vatican 1958.
- LEHMANN, P., *Mittelalterliche Büchertitel*, in: Erforschung des Mittelalters, Bd. V, Stuttgart 1962.
- LE PAUL, M., *Étude du „Speculum universale“ de Raoul Ardent* (École Nationale des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950), Paris 1950, 73—75;
- *Le „Speculum universale“ de Raoul Ardent*, ebenda 1951, 107—109.
- LIESHOUT, H. van, *La théorie plotinienne de la vertu*. Essai sur la genèse d'un article de la somme théologique de s. Thomas (I—II 61, 5), Fribourg-Paderborn 1926.
- LÖPFE, D., *Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius*, Sarnen 1951.
- LORENZ, R., *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 67 (1955/56) 29—60; 213—251.
- LOTTIN, O., *Études de morale bistoire et doctrine*, Gembloux 1961.
- *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles* I—VI (8 Bände), Louvain-Gembloux 1942—1960.
- LOEWENTHAL, A., *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Literatur bei Arabern, Juden und Christen, Pars I, Berlin 1890.
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 3, München 1964.
- MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, I—II, Freiburg 1909.
- MEIER, M., *Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung* (Baeumker Beiträge XI, 2), Münster 1912.
- MEISTER, K., *Die Tugenden der Römer* (Rektoratsrede), Heidelberg 1930.
- METZ, J. B., *Christliche Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- *Leiblichkeit*, in: Handbuch theol. Grundbegriffe II, 30—37.
- MICHAUD-QUANTIN, P., *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts*, in: Münch. Theol. Zeitschr. 9 (1958), 81—96.
- *La classification des puissances de l'âme au XII^e siècle*, in: Revue du Moyen-Âge latin 5 (1949) 15—34.
- MICHEL, A., *Vertu*, in: DThC XV (1950) 2739—2799.
- MINUTO, F., *Sui rapporti tra lo Speculum Universale di Radulphus Ardens e il Didascalion di Ugo da San Vittore*, in: Atti dell' Istituto di scienze, lettere ed arti, t. 107, 2 (1948/49) 103—117.
- MITTELLATEINISCHES WÖRTERBUCH bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, Bd. I, München 1959 ff.
- MÜLLER, M., *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortung*. Ein Längs-

- schnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1932.
- MÜNCKER, TH., *Affekt*, in: LThK² I (1957) 166—168.
- *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* II), Düsseldorf ¹1954.
- PFÜRTNER, ST., *Triebleben und sittliche Vollendung*. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 22), Freiburg/Schweiz, 1958.
- PIEPER, J., *Das Viergespann*, München 1964.
- *Die Wirklichkeit und das Gute*, München ⁵1949.
- *Traktat über die Klugheit*, München ⁵1955.
- *Tradition als Herausforderung*, München 1963.
- *Scholastik*. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960.
- *Zucht und Maß*. Über die vierte Kardinaltugend, München 1947.
- POHLENZ, M., *Die Stoa*. Geschichte einer geistigen Bewegung, I—II, Göttingen ²1955 und 1959.
- RAHNER, K., *Theologie der Freiheit*, in: Schriften zur Theologie VI, Köln u. a. 1965, 215—237.
- *Trost der Zeit*, in: Schriften zur Theologie III, Köln ⁵1962, 169—188.
- *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in: Schriften zur Theologie I, Köln u. a. ⁵1961, 323—345.
- ROHMER, J., *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in: Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Âge 2 (1927) 73—77.
- RÖMER, G., *Intention*, in: LThK² V (1960) 725—726.
- SCHEDLER, M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Baeumker Beiträge 13, 1), Münster 1916.
- SCHIEFFCZYK, L., *Ratio*, in: LThK² VIII (1963) 1003—1004.
- SCHLETTE, H. R., *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1960.
- SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie 11), Münster 1927.
- *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, in: Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 59—72; 187—198; 294—307.
- SCHNEIDER, A., *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (Baeumker Beiträge 17, 4), Münster 1915.
- SCHNEIDER, R., *Seele und Sein*. Ontologie bei Augustin und Aristoteles (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge 6), Stuttgart 1957.
- SCHNEYER, J. B., *Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreden*, in: Tüb. Theol. Quartalschr. 144 (1964) 216—227.
- *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers* (Baeumker Beiträge 39, 4), Münster 1963.

- *Predigt*, in: LThK² VIII (1963) 705—713.
- SCHULZE, P., *Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur*, Greifswald 1914.
- SCHUMPP, M., *Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den bl. Thomas von Aquin*, in: Divus Thomas 11 (Freiburg 1933).
- SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon*, Stuttgart ²1958.
- SEIBEL, W., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (Münch. Theol. Stud. II. system. Abt. 14), München 1958.
- SIEWERTH, G., *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954.
- STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, München 1933.
- SWITALSKI, B. W., *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung* (Baeumker Beiträge III, 6), Münster 1902.
- SZERNY, J., *Das übernatürliche Verdienst für andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart* (Studia Friburgensia, Neue Folge 15), Freiburg 1957.
- TALBOT, C. H., in: *Mediaeval and Renaissance Studies*, Suppl. I: *Ailred of Rievaulx, De anima*, London 1952.
- TEETAERT, A., *La Confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII^e jusqu' au XIV^e siècle*, Paris u. a. 1926.
- TOUCHARD, *Notice sur Raoul Ardent . . .* (Bulletin de la soc. des antiqu. de l'Ovest 1855, VII).
- UTZ, F. M., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomas Aquinatis*, Vechta/Oldenburg 1937.
- VILLER, M. — RAHNER, K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939.
- WASSELYNCK, R., *L'influence des Moralia in Job de s. Grégoire le Grand sur la Théologie morale entre le VII^e et le XII^e siècle*, Lille 1956.
- WEBER, L. M., *Das Objektive und das Personale. Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für W. Schöllgen*, Düsseldorf 1964, 450—474.
- *Hauptfragen der Moraltbeologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung* (Paradosis. Beiträge zur altchristl. Literatur und Theologie 1), Freiburg/Schweiz 1947.
- WEINZIERL, K., *Die Restitutionslehre der Frühscholastik*, München 1936.
- WERNER, K., *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, in: *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* (Philos.-Histor. Classe 25), Wien 1876, 69—150.
- WILMART, A., *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in: *Rev. Mabillon* 14 (1924).
- *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, in: *Rev. bénédictine* 43 (1931) 207—336.

WITTMANN, M., *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Philosophia perennis* (Festgabe J. Geysers z. 60. Geburtstage), Regensburg 1930, 169—178.

— *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933.

WROBEL, J., *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem Commentario*, Lipsiae 1876.

Nachtrag:

MÄHL, S., *Quadrige virtutum*. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Köln-Wien 1969.

ABKÜRZUNGEN

c.	Kapitel
Cod.	Codex (Codices)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DThA	Deutsche Thomas-Ausgabe
ed. cit.	editio citata
fol.	Folienangabe der jeweiligen Handschrift, wobei ra, rb, va und vb auf die einzelnen Kolumnen verweisen.
lib.	liber
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage)
Moral.	Gregorius Magnus, Moralia
PL	Migne, Patrologia Latina
Sent.	Sententiae
Sp. U.	Speculum Universale des Radulfus Ardens
S. Th.	Summa Theologica des Thomas von Aquin

ABKÜRZUNGEN DER ABSCHRIFTEN DES SPECULUM UNIVERSALE

B	Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218
Pa	Paris, Bibl. Mazarine Cod. 709
Pi	Paris, Bibl. Mazarine Cod. 710
P	Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3229
Pr	Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3240
Ps	Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242
T	Tours, Bibl. municip. Cod. 739
To	Tours, Bibl. municip. Cod. 740
V	Vatikan, Bibl. Apost. Vat. lat. 1175 I u. II
Vo	Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Ottob. lat. 880

EINFÜHRUNG

Echte kritische Quellenforschung hat uns in den letzten Jahrzehnten dank der Anregungen jener Altmeister der Mediävistik Kardinal Franz Ehrle, Martin Grabmann, P. Franz Pelster, Weihbischof Arthur Landgraf und anderer den Zugang zu bisher noch ungedruckten oder noch nicht genügend kritisch edierten Werken großer Theologen des Mittelalters eröffnet. So stellt V. Doucet in der ‚Summa Halensis‘, in der ‚Glossa Halensis‘ und in den ‚Quaestiones disputatae „antequam esset Frater“‘¹ wichtiges Material der frühen Franziskanerschule der theologischen Forschung bereit — und wir dürfen von seinen Nachfolgern in Quaracchi noch weitere Editionen aus ebendieser Schule erwarten, so die ‚Summa de vitiis‘ des Johannes von Rupella. P. Balić hat sich gleichsam als sein Lebenswerk die kritische Edition der Werke des Franziskaners und ‚doctor subtilis‘ Johannes Duns Scotus vorgenommen; die bisher erschienenen Bände zeigen, daß hier ein Team am Werk ist, das in seiner Akribie nicht mehr überboten werden kann². Das Albertus-Magnus-Institut in Köln-Walberberg hat ebenfalls in den bisher edierten Bänden der Werke seines Namenspatrons, des ‚Doctor universalis‘³, und in den vorliegenden Büchern der Deutschen Thomas-Ausgabe⁴ Hervorragendes geleistet.

Neben diesen großen Gemeinschaftsarbeiten haben inzwischen auch einzelne Theologen die mühsame Editionsarbeit einiger wichtiger Werke des 12. und 13. Jahrhunderts auf sich genommen, so H. Betti die anonyme Summe de Sacramentis ‚Totus homo‘⁵, L. Cortesi die Summa des Magister Roland von Cremona⁶, V. L. Kennedy die Summa ‚Tota coe-

¹ ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica* I—III, ed. Quaracchi 1924—1948 (die Prolegomena, Tomus IV, enthalten wertvolle literarische Hinweise); DERSELBE, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* I—IV, ed. Quaracchi 1951—1957; DERSELBE, *Quaestiones disputatae „antequam esset Frater“*, I—III (Bibl. Francisc. Scholastica Medii Aevi 19—21), ed. Quaracchi 1960.

² JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. Vatican 1950 ff.

³ ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, ed. Coloniensis, Münster 1951 ff.

⁴ Deutsche THOMAS-Ausgabe, Graz 1933 ff., jetzt im Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle-Styria, Heidelberg — Graz — Wien — Köln.

⁵ H. BETTI, *Summa de Sacramentis „Totus homo“* (Spicilegium Pontifici Athenae Antoniani), Romae 1955.

⁶ L. CORTESI, *Roland von Cremona, Summa liber III* (Monumenta Bergomensia 7), 1962.

lestis philosophia' des Robert Courson⁷, J. A. Dugauquier die Summa ,De sacramentis' des Petrus Cantor⁸, R. Bultot den Konrad von Hirsau zugeschriebenen ,Dialogus de Mundi contemptu vel amore'⁹, Don O. Lottin den Traktat ,De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti' des Alanus von Lille, P. Glorieux die Summa ,Quoniam homines' und J. Longère den „Liber poenitentialis“ desselben Theologen¹⁰ und R. M. Martin die Summa ,De sacramentis' des Petrus Manducator und die Werke des Robert von Melun¹¹, um nur einige herauszugreifen.

Dennoch aber gibt es noch einige bedeutsame Werke aus dem 12. und 13. Jahrhundert, deren kritische Edition zwar immer wieder gefordert, aber bislang von niemandem gewagt wurde. Wohl haben jene Forscher, die die Mühe handschriftlicher mediävistischer Studien nicht scheuten, diese unedierten Werke bereits für Einzelfragen herangezogen und untersucht. Als Ganzes aber blieben diese Summen doch weithin unbekannt und konnten in ihrer vollen Bedeutung nicht ausgeschöpft werden. Wo es sich um kleinere Werke zweitrangiger Art handelt, mag der Forschung mit der Veröffentlichung eines Quästionenverzeichnisses ausreichend gedient sein¹², nicht jedoch dort, wo es um ein so groß angelegtes Summenwerk geht, wie es im 12. Jahrhundert das ,Speculum Universale' des Radulfus Ardens und im 13. Jahrhundert die ,Summa de bono' des Philippus Cancellarius darstellen. Gerade diese beiden Werke besitzen für die Geschichte der Systembildung der Moralthologie des Mittelalters eine wesentliche Bedeutung, sie blieben bisher noch ungedruckt.

Ein bereits im Jahre 1961 veröffentlichtes Verzeichnis der über tausend Kapitel des Speculum Universale sollte nur summarisch über

⁷ V. L. KENNEDY, *Summa ,Tota coelestis philosophia' (Teiledition)*, in: Med. Stud. 7 (1945) 294—336.

⁸ J. A. DUGAUQUIER, *Pierre le Chantre, Summa de sacramentis et animae consiliis I—III*, 2 (Analecta Mediaevalia Namurcensia 4, 7, 11, 16), Louvain — Lille 1954—1963.

⁹ R. BULTOT, *Dialogus de mundi contemptu vel amore* (Anal. Med. Namurc. 19), Louvain-Lille 1966.

¹⁰ Ed. in: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome VI, Gembloux 1960, 45—92. Vgl. auch Med. Stud. 12 (1950) 25—56; P. GLORIEUX, *La Somme ,Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in: Arch. d'hist. doctr. litt. du Moyen Âge 28 (1953) 113—354; J. LONGÈRE, *Alain de Lille: Liber poenitentialis*, Tom. I u. II (Anal. Med. Namurc. 17 u. 18), Louvain-Lille 1965.

¹¹ R. M. MARTIN, *Pierre le Mangeur, De sacramentis* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, t. 17, Anhang, Löwen 1937; *Oeuvres de Robert de Melun I—III*, 2 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, t. 13, 18, 21, 25), Löwen 1932, 1938, 1947, 1957. Vgl. auch R. HEINZMANN, *Die Summe ,Colligite fragmenta' des Magister Hubertus (Cim 28 799)*. Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik, München u. a. 1974.

¹² So z. B. bei den Quästionen des Magister Martinus. Vgl. hierzu das Verzeichnis von R. HEINZMANN, *Die ,Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum' (Mitteilungen des Grabmann-Instituts 9)*, München 1964. Vgl. weiterhin R. HEINZMANN, *Die ,Institutiones in sacram paginam' des Simon von Tournai*. Einleitung und Quästionenverzeichnis (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes H. 1), München u. a. 1967.

den weitgespannten Inhalt jenes erstgenannten Werkes aus dem 12. Jahrhundert unterrichten¹³. Bei der Besprechung desselben wurde immer wieder der Wunsch geäußert, „daß bald auch der vollständige Text ediert werden kann“; denn erst „eine Ausgabe wird eine theologische Auswertung ermöglichen“¹⁴. Bereits vor über fünfzig Jahren hatte B. Geyer sich mit diesem Werk befaßt und versucht, Anstoß zu weiteren Studien zu geben. Er schreibt: „Hoffentlich geben aber diese Zeilen, die nicht als eine abschließende Untersuchung betrachtet sein wollen, den Fachgenossen Veranlassung, sich mit Radulfus Ardens und besonders mit seinem Su (= Speculum Universale) weiter zu beschäftigen. Auch inhaltlich ist dieses Werk so bedeutend, daß es einer eingehenden Behandlung würdig ist. Es ist ohne Zweifel die umfangreichste und beste Darstellung der Ethik im 12. Jahrhundert, die ein kunstvoll gegliedertes, alle Pflichtenkreise umfassendes System bietet und mit Geist und Kritik geschrieben ist“¹⁵. In ähnlicher Weise unterstreicht M. Grabmann die Bedeutung des Speculum Universale, „das in hervorragendem Maße für den Geschichtsschreiber der scholastischen Methode in Betracht kommt“¹⁶.

Wohl wurden in der Zwischenzeit einige wenige kleinere Studien über dieses Werk vorgenommen¹⁷. Doch bis heute hat es eine Edition nicht erfahren. Ob sein gewaltiger Umfang daran schuld war, oder ob die Tatsache, daß Radulfus Ardens von den Theologen des 13. Jahrhunderts so gut wie gar nicht namentlich zitiert wird, ihn in Vergessenheit geraten ließ und darum eine Edition für unnötig erachtet wurde? Bedenkt man zudem, daß Radulfus Ardens zu den Vertretern der sogenannten ‚Porretanerschule‘ zählt, also zu jener Richtung, die „im 12. Jahrhundert im allgemeinen für die Entwicklung des theologischen Denkens von überragender Bedeutung geworden ist, so daß der Forscher immer und immer wieder die Selbständigkeit ihres Denkens und die glückliche

¹³ J. GRÜNDEL, *Das ‚Speculum Universale‘ des Radulfus Ardens* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts, Heft 5), München 1961. Vgl. auch die summarische Einführung von M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I, München 1909, 246–257.

¹⁴ So J. STELZENBERGER, in: Tüb. Theol. Quartalschr. 141 (1961) 374. Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen in: Theol. Literaturzeitung 88 (1963) 209 und in: Helikon, Berlin 1963 Heft 3.

¹⁵ B. GEYER, *Radulfus Ardens und das Speculum Universale*. Eine kritische Untersuchung zu Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode, in: Theol. Quartalschr. 23 (1911) 63–89, bes. 89.

¹⁶ M. GRABMANN, *Scholastische Methode* I, 248

¹⁷ Vgl. M. LE PAUL, *Étude du ‚Speculum Universale‘ de Raoul Ardent* (École Nationale des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950), Paris 1950, 73–75; DERSELBE, *Le ‚Speculum universale‘ de Raoul Ardent*, ebd. 1951, 107–109; P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts*, in: Münch. Theol. Zeitschr. 9 (1958) 81–96.

Hand, die sie zumeist zeigt, bewundern muß“¹⁸, so erscheint die Notwendigkeit einer Drucklegung noch dringlicher.

Vom Inhalt dieses Werkes beeindruckt und von vielfacher Seite ermuntert, habe ich mich bereits vor Jahren an die Aufgabe einer Herausgabe des „Speculum Universale“ des Radulfus Ardens begeben. Doch eine kritische Edition eines so umfassenden Werkes kann nicht in kurzer Zeit abgeschlossen werden. Die Erstellung eines gesicherten Textes mit dem entsprechenden textkritischen Apparat wird besonders dann erschwert, wenn mehrere stark voneinander abweichende Handschriften vorliegen, von denen keine mit dem Original identisch ist, noch eine absolute Vorrangstellung einnimmt. Dies nun ist gerade bei dem vorliegenden Werk der Fall. Darüber hinaus sind für den quellenkritischen Apparat möglichst sämtliche Fundstellen der von dem Autor namentlich oder stillschweigend benutzten Vorlagen aufzusuchen; bei einem Universalwissen, wie es Radulfus Ardens eigen war, vor allem bei seiner Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und mit theologischer und profaner Literatur seiner Zeit wie der Patristik, nimmt eine solche quellenkritische Edition noch längere Zeit in Anspruch.

Das von M. Schmaus errichtete und von W. Dettloff und R. Heinzmann weitergeführte Grabmann-Institut der Universität München hat mit seiner großangelegten Handschriftenabteilung Möglichkeiten für umfangreiche mediävistische Quellenstudien geschaffen, die bislang im europäischen Raum einzigartig dastehen dürften¹⁹. Ohne die Arbeitsmöglichkeiten dieses Instituts könnte die geplante Edition nicht durchgeführt werden. Dafür möchte ich hier meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

In einem ersten Teil soll eine literarkritische Einführung in Person und Werk des Radulfus Ardens, in den vorliegenden Handschriftenbestand und in die bisher erschlossenen Quellen gegeben werden (*Kapitel 1*). Der zweite Teil „Die Lehre von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund der Seelenlehre“ ist der Hauptteil dieser Studie. Er behandelt auf der Grundlage der frühmittelalterlichen Psychologie (*Kapitel 2*) die Lehre vom sittlich Guten und von der Tugend im allgemeinen (*Kapitel 3*) und schließlich die Verstandestugenden (*Kapitel 4*). Einer weiteren späteren Arbeit muß es vorbehalten bleiben, die Tugen-

¹⁸ A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I, 1, Regensburg 1952, 14.

¹⁹ Zu den Hss. des Grabmann-Instituts vgl. R. HEINZMANN - E. STADTER, *Verzeichnis der Handschriften und Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München*, in: *Miscellanea Martin Grabmann*, Gedenkblatt zum 10. Todestag (Mitteilungen des Grabmann-Instituts, H. 3), München 1959, 88—95; weiterhin G. SCHMITZ-VALCKENBERG, *Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München*, in: *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift Schmaus zum 70. Geburtstag), München u. a. 1967, 1909—1925.

den des begehrenden und des zornmütigen Strebevermögens und die eigene Gruppe der sogenannten kontemptiven Tugenden darzustellen.

Für die ausgewerteten Texte des *Speculum Universale* wurde unter Heranziehung von jeweils zwei Handschriften eine brauchbare Textgrundlage geschaffen, ohne daß dabei die jeweiligen Textvarianten angegeben werden. Dies soll Aufgabe der textkritischen Edition sein. Bei allgemeinen Hinweisen wird ohne Folienangabe nur auf das Buch (= lib.) und das jeweilige Kapitel (= c.) des *Speculum Universale* (= Sp. U.) verwiesen, wobei das bereits edierte Quaestionenverzeichnis eine allerdings nur bedingte Hilfe bietet²⁰. Für die Bücher I—VIII wurden aufgrund des textkritischen Befundes die Handschriften (= Cod.) P (= Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3229) und Cod. Pa (= Cod. Paris. Bibl. Maz. 709) benutzt, für die Bücher IX—XIV Cod. Pr (= Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3240) und Cod. Pa (= Cod. Paris. Bibl. Maz. 709). Um den textkritischen Apparat etwas zu entlasten, wurde bei sehr langen Passagen auf die Textwiedergabe verzichtet und nur die genaue Fundstelle im *Speculum Universale* angegeben.

²⁰ Vgl. hierzu J. GRÜNDEL, *Das „Speculum Universale“ des Radulfus Ardens* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, H. 5), München 1961. Für die Bücher I—V stimmen die Kapitelzählungen überein mit der für die Edition gewählten Zählung; für die folgenden Bücher ergeben sich einige Verschiebungen. Vgl. hierzu im folgenden § 5 Anm. 24.



ERSTER TEIL

**Literarkritische Analyse
des Speculum Universale des Radulfus Ardens**

1. KAPITEL

DAS SPECULUM UNIVERSALE DES RADULFUS ARDENS

§ 1 *Persönlichkeit und Werk des Radulfus Ardens*

I. Sein Leben

Die uns bekannten Daten über das Leben und die Person des Radulfus Ardens sind äußerst spärlich und zudem wenig zuverlässig. Nach den Angaben der „*Histoire littéraire de la France*“¹, die neben anderen Autoren auch M. Grabmann übernommen hat², wäre Radulfus einige Jahre vor der Mitte des 11. Jahrhunderts zu Beaulieu in der Picardie von vornehmen Eltern geboren, habe eine ausgezeichnete Erziehung genossen und noch vor seinem 30. Lebensjahr das Doktorat in Theologie gemacht, sei dann als Prediger und Lehrer und später als Berater Wilhelms IV. von Aquitanien tätig gewesen und mit diesem auf dem ersten Kreuzzug ins Heilige Land gezogen. Da anschließend über ihn keine weiteren Nachrichten mehr vorliegen, nahm man an, daß er daselbst auch gestorben sei. — Inzwischen wurden jedoch diese Angaben auf Grund äußerer wie innerer Kriterien seiner Werke für unseren Radulfus als unzutreffend erwiesen. Sie gründen auf den Darstellungen der einzigen uns bekannten Vita, die mit ihren anachronistischen Angaben jeder historischen Grundlage entbehrt³.

Tatsächlich ist Radulfus Ardens erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Beaulieu bei Bressuire geboren. Sein exaktes logisches Denken, seine Kenntnisse der profanen und der theologischen Literatur wie überhaupt sein universelles Wissen bezeugen, daß ihm in der Jugend sowohl in den „*Artes*“ als auch in der Theologie eine gediegene Ausbildung zuteil wurde. Sein porretanisches Gedankengut und seine

¹ *Histoire littéraire de la France*, IX, Paris 1868, 254—265; vgl. auch TOUCHARD, *Notice sur Raoul Ardent savant poitevin du XI. siècle* (Bulletin de la soc. des antiqu. de l'Ouest 1855, VII).

² Vgl. auch M. GRABMANN, *Scholastische Methode* I, 246 f.; ebenso H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Bd. I, Innsbruck ¹1926, 1097—1098; H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim ²1961, 16; J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Bd. 5—6, Graz ²1962, 335; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 3, München ²1964, 87 f.

³ B. Geyer hat in seinen Untersuchungen diesen Nachweis geführt. Die Tatsache, daß es im 11. Jahrhundert noch keine akademischen Grade gab, außerdem die im Speculum Universale benutzten Quellen weisen klar auf die Unhaltbarkeit der Angaben jener Vita hin. Auch die Notiz über die Beziehungen zwischen Radulfus Ardens und Wilhelm IX. von Aquitanien entbehren jeder historischen Grundlage. — Vgl. B. GEYER, *Radulfus Ardens* 81—89.

namentliche Anspielung und Berufung auf Gilbert de la Porrée († 1154) lassen vermuten, daß er ein persönlicher Schüler desselben gewesen ist. Der Wirkungskreis von Radulfus war zunächst wohl das südwestliche Frankreich, speziell Poitiers; denn seine Predigten besitzen einige persönliche Spitzen gegen die Einwohner dieser Stadt⁴. Der Beiname „Ardens“ wird ihm von dem Schreiber der Vita auf Grund seines Wissensdurstes zugeteilt⁵. Doch liegt es näher, denselben auf seine zündenden Predigten zu beziehen. In seinem Hauptwerk, dem *Speculum Universale*, stellt Radulfus im ersten Kapitel eine Einteilung der Wissenschaften voran, wo er im Anschluß an Hugo von St. Viktor von den vier Disziplinen: der Theorie, der Ethik, der Logik und der Mechanik spricht und deren Wert unterstreicht; sie sind das „Gegengift und Gegenmittel gegen die vier aus der Erbsünde herrührenden Gebrechen der menschlichen Natur, die Theorie gegen die Unwissenheit des Verstandes, die Ethik gegen die Ungerechtigkeit des Willens, die Logik gegen die Fehlerhaftigkeit der Zunge und Rede, die Mechanik gegen die körperliche Gebrechlichkeit und Armseligkeit“⁶. Diese Wertschätzung der profanen Literatur ist in allen seinen Werken immer wieder zu spüren.

Radulfus gehörte zunächst dem Weltklerus an; er war Seelsorger, Prediger und vermutlich auch einige Jahre Magister der Theologie in Paris; letzteres kann aus den Rubriken des *Speculum Universale* geschlossen werden, wonach er in einigen Abschriften ‚Magister‘ genannt wird⁷. P. Glorieux datiert im Anschluß an B. Geyer die Lehrtätigkeit zwischen 1179—1215 und führt Radulfus Ardens in der Liste der Pariser Magister unter den Weltklerikern bis zum Jahre 1205⁸. Aus der Tatsache, daß in der durch König Heinrich II. von England gegen 1153 gegründeten Kartause von Liget in der Diözese Tours noch im 15. Jahrhundert das Andenken an Radulfus lebendig war und sein Todestag am 12. September begangen wurde, folgert D’Alverny, daß Radulfus möglicherweise noch in seinen späten Lebensjahren in dieses Kloster

⁴ So z. B. PL 155, 1949D: Si Pictavinus es, stude Pictavinis innatam ingluviem et garrulitatem superare. Vgl. B. GEYER, *Radulfus Ardens* 83 und 89.

⁵ PL 155, 1667: . . . ut erat ingenii ardentis.

⁶ RADULFUS ARDENS, *Speculum Universale* (Sp. U.) lib. I c. 1. Übersetzung nach M. GRABMANN, *Scholastische Methode* I, 252. Vgl. dazu HUGO VON ST. VIKTOR, *Eruditio didascalica*, lib. II c. 2: Philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam. Hac quatuor omnem continent scientiam. Ed. PL 176, 752B.

⁷ So haben Cod. Pa und Cod. V auf fol. 1ra als Rubrik: Incipit Speculum Universale distinctionum magistri Radulphi Ardentis. — Vgl. auch im folgenden Anmerkung 9.

⁸ P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris 1933 n. 102. Vgl. auch die diesem Buch beigelegte Liste der Magister.

eingetreten sei und den Lebensabend daselbst verbracht habe⁹. Diese Tatsache würde es auch erklären, warum mehrere der uns bekannten Abschriften des *Speculum Universale*, das Radulfus während seiner letzten Lebensjahre geschrieben hat, entweder in diesem Kloster selbst entstanden sind oder der Bibliothek desselben zeitweilig angehört haben. Nach den Untersuchungen von D'Alverny fällt der Tod des Radulfus bereits auf den 12. September des Jahres 1200 oder auf den gleichen Tag einige Jahre zuvor¹⁰.

II. Seine Werke

1. Das Predigtwerk des Radulfus

Wir vermögen heute nur noch in entfernter Weise zu ahnen, welche Bedeutung im Mittelalter das Amt des Predigers besaß. Die Theologen und die Magistri der Theologie waren zu regelmäßigen Predigten verpflichtet; so besitzen wir auch von den bedeutenden Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts umfassende Predigtreihen. Gewöhnlich waren dieselben dreifach gegliedert in *Sermones* ‚De tempore‘, ‚De Sanctis‘ und ‚De communi Sanctorum‘¹¹. Ebendieser Dreiteilung begegnen wir auch in den *Sermones*, die uns Radulfus Ardens hinterlassen hat.

An der Echtheit der vorliegenden Predigten dürfte kein Zweifel bestehen. In Sprache, Stil, logisch klarem Aufbau, Auswahl und Benutzung der Quellen spiegeln sie ganz die Eigenart jenes Autors wider, der auch das *Speculum Universale* geschrieben hat. Mehr aber noch als die äußeren bezeugen die inneren Kriterien, der in den *Sermones* und im *Speculum Universale* vorliegende, von der Porretanerschule beeinflusste

⁹ So findet sich in der aus der Bibliothek der Kartause von Liget in der Diözese Tours stammenden Handschrift Nr. XLI, jetzt in Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3229, auf dem oberen Rand des ersten Blattes (fol. 1r) von anderer Hand in großen Lettern die Bemerkung: *Pridie Idus Septembris magister Radulphus . . . (obiit). A mundi poena Septembris lux duodena / Illum secrevit, qui mundi gaudia sprevit.* — Und das aus der gleichen Bibliothek aus dem 15. Jahrhundert stammende Exzerpt des *Speculum Universale*, jetzt in Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242, trägt am Schluß auf fol. 88r vom Schreiber desselben die Notiz: *Pridie Idus Septembris obitus venerabilis viri magistri Radulphi de bello loco Pictaviensis Dioecesis, qui fuit auctor materiae huius libri.* — Vgl. auch M. T. D'ALVERNY, *L'obit de Raoul Ardent*, in: *Arch. d'hist. doctr. litt.* Moyen Âge 15—17 (1940—1942) 403—405.

¹⁰ Vgl. hierzu auch J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Paris u. a. 1955, 82 u. a.

¹¹ Vgl. hierzu P. GLORIEUX, *Répertoire* I, 17 f.; J. B. SCHNEYER, *Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen*, in: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 144 (1964) 216—227, bes. 216; DERSELBE, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers* (Baumker Beiträge 39, 4), Münster 1963, 9 ff.; DERSELBE, *Predigt*, in: *LThK* 2VIII, 705—713. — Allein unter den Weltklerikern des 12. Jahrhunderts zählt Schneyer als berühmte Kanzelredner auf: Gottfried Babion, Petrus Lombardus, Maurice de Sully, Petrus v. Poitiers, Radulfus Ardens, Petrus v. Blois.

Inhalt, für beide Werke den gleichen Verfasser¹². So mag es berechtigt sein, an dieser Stelle wenigstens kurz auf das Predigtwerk des Radulfus Ardens einzugehen, welches wohl schon einige Jahre vor dem Speculum verfaßt worden ist. Es dürfte zudem über das Hauptwerk hinaus ein weiteres Licht auf die uns ansonsten unbekannte Gestalt des Radulfus Ardens werfen.

a) Die Sermones ‚De tempore‘

In den vorliegenden Druckausgaben sind unter der Rubrik ‚De tempore‘ jene 44 Homilien zusammengefaßt, die sich auf die Heiligenfeste während des Kirchenjahres beziehen. Tatsächlich aber kommt dieser Titel jenen Predigten zu, die sich mit der Exegese der sonntäglichen Lesungen und Evangelien des Kirchenjahres befassen. Für die meisten Sonn- und Feiertage sind zwei Homilien vorbereitet, von denen sich die eine mit der Lesung, die andere mit dem Evangelium befaßt. Radulfus bedient sich dabei entweder der von der Liturgie bereits vorgesehenen Texte — oder trifft gelegentlich eine eigene Auswahl von passenden Schriftstellen. Wir kennen aus der Hand des Radulfus insgesamt 122 *Homiliae in Epistolas et Evangelia Dominicalia*¹³. Dieselben sind in zwei Teilen veröffentlicht. Der erste umfaßt mit 73 Homilien die Zeit vom ersten Adventsonntag bis zum Pfingstfest einschließlich¹⁴. Moraltheologisch von Bedeutung sind hier besonders die im Anschluß an Röm 15, 4—13 entworfene Homilie zum zweiten Advent über die Hoffnung in Widerwärtigkeiten, über die Einmütigkeit beim Bekenntnis des Glaubens und über die Liebe bei der Begegnung und Aufnahme der Nächsten, ferner die zweite Predigt zum vierten Advent über die Tugend der Demut¹⁵, die Homilie über die Lesung des ersten Sonntags nach Erscheinung (Röm 12, 1—5), wo als christliche Vollkommenheit das zuchtvolle Verhalten gegenüber der eigenen Person, der Gehorsam gegenüber Gott und das Mitleid und Mitempfinden gegenüber dem Nächsten aufgezeigt wird¹⁶. Am Palmsonntag stellt Radulfus Ardens

¹² Vgl. hierzu A. LANDGRAF, *Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens*, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 64 (1940) 1—17; B. GEYER, *Radulfus Ardens* 80.

¹³ Erstmals zu Paris 1564 gedruckt. In Migne, PL 155, 1667A—2118D. Die von P. GLORIEUX, *Répertoire* I n. 102 zu den einzelnen Sermones gemachten Angaben betr. der Drucklegung sind durcheinandergesetzt und entsprechend zu berichtigen. Auch die bibliographischen Angaben von Glorieux *Hist. Litt. France* VIII, 254; IX, 264, denen der fehlerhafte Druck von Migne PL 155, 1294 zugrunde liegt, müssen korrigiert werden zu „Hist. Litt. Fr. IX, 254—265“.

¹⁴ PL 155, 1667A—1946B.

¹⁵ PL 155, 1675C—1678A und 1691D—1696A. Vgl. hierzu auch im Speculum Universale lib. XII cap. 124 ff., ed. 807 ss.

¹⁶ PL 155, 1734D—1737B.

den drei Hauptlastern des Menschen: Ungehorsam, Stolz und Ungeduld, durch die alles Leid in die Welt kam, die Tugenden des Gehorsams, der Demut und der Geduld gegenüber¹⁷; am vierten Sonntag nach Ostern spricht er über Gott als den Urheber alles Guten¹⁸, an den Bittagen deutet er die Mahnung von Jak 5, 16–20 als Aufforderung zum gegenseitigen Bekenntnis, zum Gebet füreinander und zur brüderlichen Zurechtweisung¹⁹; an Christi Himmelfahrt betont er, daß es der Herr ist, der uns in den Fragen der Sittenlehre unterweisen möchte: zur Klugheit, zum Gebet, zur Liebe, zu Werken der Barmherzigkeit und dazu, all unser Tun auf ihn zu beziehen²⁰.

Der zweite Teil dieser Sermones umfaßt mit 49 Homilien die Zeit vom Dreifaltigkeitssonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten bzw. nach der Zählung des Radulfus bis zum 23. Sonntag nach Dreifaltigkeit²¹. Hier werden als Themen u. a. herausgestellt: die Liebe zu Gott, wobei Radulfus zunächst die Liebe Gottes zu den Menschen schildert, um dieselbe schließlich als Anruf zur Liebesantwort des Menschen zu deuten²², weiterhin das Verhalten in der Versuchung²³, die Ausdauer im Glauben und die Einmütigkeit in der Liebe und im Frieden²⁴.

b) Die Sermones ‚De Sanctis‘

In den Druckausgaben werden unter dieser Rubrik die Homilien zu dem ‚Commune Sanctorum‘ angeführt. Tatsächlich zählen hierzu jene 44 *Homilien*, die fälschlich mit ‚De tempore‘ überschrieben sind²⁵. In ihnen werden die während des Kirchenjahres besonders gefeierten Heiligen in ihrem beispielhaften Tugendleben herausgestellt. So werden etwa von Stephanus seine Klugheit und Beredsamkeit, seine Kontemplationsfähigkeit und Geduld, seine Liebe und seine lebendige innere Freude noch im Tode unterstrichen²⁶. Am Feste des hl. Laurentius erörtert Radulfus jene moraltheologischen Fragen, die mit dem Almosengeben zusammenhängen²⁷, an Mariä Himmelfahrt spricht er über das

¹⁷ PL 155, 1827C–1830C.

¹⁸ PL 155, 1884B–1888B.

¹⁹ PL 155, 1899C–1902C.

²⁰ PL 155, 1927D–1932D.

²¹ PL 155, 1945C–2118D.

²² Am ersten Sonntag nach Dreifaltigkeit; PL 155, 1957A–1961D.

²³ Am 9. Sonntag nach Dreifaltigkeit; PL 155, 2013A–2017A. Vgl. hierzu *Speculum Universale*, lib. III, cap. 14 ff.

²⁴ Am 17. Sonntag nach Dreifaltigkeit; PL 155, 2067D–2070D.

²⁵ PL 155, 1301D–1490B.

²⁶ PL 155, 1308B–1313C.

²⁷ PL 155, 1415D–1420A: Ob quam causam debeamus elemosinam facere . . . quomodo . . . quo fine . . . qua fiducia eam debeamus donare.

aktive, das beschauliche und das mystische Leben²⁸, an Allerheiligen über die acht Tugenden, die uns zur ewigen Seligkeit führen: die freiwillige Armut, die Milde oder Sanftmut, die Trauer oder Traurigkeit, die Sehnsucht, die Barmherzigkeit, die Herzensreinheit, die Friedfertigkeit und die Geduld²⁹. Schließlich predigt Radulfus an Allerseelen über das dreifache Leben und über den in der Sünde erfolgenden dreifachen Tod³⁰.

c) Die Sermones *De communi Sanctorum*

Zu ihnen zählen die stets im Anschluß an die vorausgehenden 44 Predigten gedruckten 33 *Homilien*, die im vorliegenden Druck mit ‚De Sanctis‘ überschrieben sind³¹. Innerhalb derselben wird u. a. das Gebot der Nächstenliebe erörtert, wobei gleichzeitig der Gnadencharakter jedes Verdienstes betont wird³². Eine Homilie befaßt sich mit dem durch Hoffnung und Liebe erst wirksam werdenden Glauben³³, eine weitere mit der Tugend der Wachsamkeit³⁴.

Die Predigt hat bei Radulfus Ardens eine zweifache Aufgabe, einerseits soll sie der Verkündigung von Glaubenswahrheiten dienen, andererseits aber auch die für die Formung des christlichen Lebens notwendigen Anweisungen vermitteln. Wenngleich beide Anliegen nicht klar voneinander getrennt werden, so spürt man bei Radulfus doch den Vorrang der moral-pastoraltheologischen Predigt. In seinen insgesamt 199 Homilien schneidet er eigentlich alle Themen des christlichen Glaubens an. Sie zusammen bilden ein eigenes ‚Speculum Universale‘, ja sie können für das Hauptwerk sogar noch ergänzend herangezogen werden. Während Radulfus Ardens z. B. in seinem Speculum Universale innerhalb der Ausführungen über die Sakramente überhaupt nicht auf das Sakrament der Eihe zu sprechen kommt³⁵, widmet er demselben am zweiten Sonntag nach Erscheinung eine ganze Homilie³⁶. Es ist auffallend, wie oft er innerhalb seiner Predigten auf die Tugend der Demut zu sprechen kommt, allein in den Sonntagshomilien nicht weniger als

²⁸ PL 155, 1425D—1430C: Vita activa . . . contemplativa . . . mista (lies: mystica).

²⁹ PL 155, 1475D—1482C.

³⁰ PL 155, 1486A—1490B: Tres sunt viae (lies: vitae) et tres mortes earum privatoriae . . . prima vita est spiritualis . . . — Wie zu ersehen, ist der vorliegende Drucktext der Homilien bisweilen recht fehlerhaft.

³¹ PL 155, 1489C—1626B.

³² *Commune sanctorum Apostolorum*, PL 155, 1494A—1498C.

³³ *Commune plurimorum Martyrum*, PL 155, 1544B—1548C.

³⁴ *Commune unius Confessoris*, PL 155, 1583A—1586C.

³⁵ Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 31—94.

³⁶ PL 155, 1742C—1745C.

siebenmal³⁷. Dies entspricht auch durchaus der Stellung, welche diese Tugend im *Speculum Universale* einnimmt³⁸. Radulfus steht hier unter dem Einfluß Gregors des Großen, der ebenfalls der Demut einen Vorrang einräumt und sie als Wegweiserin und Mutter aller Tugenden bezeichnet³⁹. Auch in der Regel des hl. Benedictus wird ausführlich über die Demut und ihre 12 Stufen gesprochen (Kap. 7).

In der Ausführung der einzelnen Predigt verfolgt Radulfus durchweg die gleiche Methode: Einleitend wird der in Frage kommende Schrifttext oder — so nicht die ganze Perikope ausgelegt wird — das im Anschluß an einige Verse der Perikope gewählte Thema in drei bis sechs Abschnitte aufgeteilt, die gelegentlich selbst noch eine weitere Unterteilung erfahren; danach erfolgt die Durchführung, die sich streng an die vorgenommene Gliederung hält. Bei der Deutung der Schrift zieht Radulfus die ‚*expositio moralis*‘ der ‚*expositio litteralis*‘ vor. Das Wort Gottes wird in der damals üblichen Weise nach seiner historischen, allegorischen, tropologischen oder anagogischen Bedeutung erschlossen⁴⁰. Von den eingestreuten Beispielen und Erzählungen, mit denen Radulfus Ardens seine Predigten lebendig zu gestalten sucht, werden die meisten der Schrift selbst entnommen. Erst an zweiter Stelle kommen Vätertexte an die Reihe. Namentlich werden u. a. Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große, Sulpitius Severus, Benedikt als Vater des westlichen Mönchtums und die Benediktinerregel sowie Beda Venerabilis öfters zitiert. Bei dogmatischen Themen räumt Radulfus Augustinus, bei moraltheologischen Gregor dem Großen den Vorrang ein. Letzteren zitiert er bisweilen auch wörtlich in längeren Passagen, ohne ihn ausdrücklich zu nennen. Schließlich zieht Radulfus auch die Kirchen- und Profangeschichte, Konzilsanones, profane Dichter und Philosophen mit heran, um entweder eine Konkordanz zwischen profanem Wissen und christlichem Glauben vorzunehmen oder eine Irrlehre herauszustellen und davor zu warnen⁴¹.

³⁷ So zum vierten Advent, PL 155, 1691D—1696A; zum dritten Sonntag nach Erscheinung, PL 155, 1748D—1753C; zum zweiten Fastensonntag, PL 155, 1800B—1803A; zum Palmsonntag, PL 155, 1827C—1830C; zum 3., 11. und 16. Sonntag nach Dreifaltigkeit, PL 155, 1972D—1976D; 2030B—2033C; 2065D—2067D.

³⁸ Vgl. Sp. U. lib. XII c. 123—136.

³⁹ GREGOR D. GR., *Moralia*, lib. 23 c. 13: Humilitatem namque, quae magistra est omnium materque virtutum . . . PL 76, 265B. Vgl. auch L. M. WEBER, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen*, Freiburg/Schweiz 1947, 219.

⁴⁰ Vgl. auch *Hist. Litt. France* IX, 257 ff.

⁴¹ Vgl. z. B. die Homilie zum 8. Sonntag nach Dreifaltigkeit (PL 155, 2010A—2013A), wo Radulfus die Ketzler, die vorgeben, das Leben der Apostel zu führen, entlarvt. Wenn dabei von ‚Manichäern‘ gesprochen wird, so sind damit nicht unbedingt Anhänger der Lehrenschauung Manis gemeint. Im Frühmittelalter werden vielfach in der Literatur Irrlehrer als solche schon als Manichäer bezeichnet. Vgl. hierzu H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* 24.

2. Weitere theologische und profane Werke

Wenngleich im Mittelalter die Predigten oft vorgelesen wurden und darum manche Predigt-niederschriften nicht so sehr das gesprochene Wort spüren lassen, sondern literarischen Charakter besitzen, so sind sie letztlich doch wieder für die Lesung oder den Vortrag gedacht. Das gilt auch von sämtlichen 199 Homilien des Radulfus Ardens. Dagegen trägt das *Speculum Universale* rein literarischen Charakter.

a) Das ‚Speculum Universale‘

Das *Speculum Universale* ist das Hauptwerk des Radulfus Ardens und wurde von ihm während seiner letzten Lebensjahre geschrieben; es blieb unvollendet. Von den vierzehn Büchern fehlt Buch 6 ganz, Buch 14 dagegen scheint auch nicht abgeschlossen zu sein⁴². Daß es sich bei diesem Werk nicht um einen Niederschlag oder eine Mitschrift seiner Vorlesungen bzw. seiner Lehrtätigkeit, sondern um ein für Leser bestimmtes Buch handelt, wird an Formulierungen wie „Animadvertas, o lector“⁴³ deutlich. — Eine ausführlichere Besprechung dieses größten Ethikwerkes des 12. Jahrhunderts erfolgt im folgenden Paragraphen und im gesamten zweiten Teil dieser Arbeit.

b) ‚Libri II Epistularum‘

Radulfus Ardens wird eine Anzahl Briefe zugeschrieben — insgesamt zwei Bände —, die allerdings bis heute noch nicht aufgefunden wurden⁴⁴. Daß er tatsächlich Briefe diktiert hat, und zwar noch vor der Abfassung seines Hauptwerkes, und daß dieselben bereits zu seinen Lebzeiten literarischen Charakter besaßen und für theologisch interessierte Leser bestimmt waren, geht aus einer Bemerkung innerhalb des *Speculum Universale* hervor, wo Radulfus auf einen Brief ausdrücklich verweist mit den Worten: „Welche Tugenden einem Greisen geziemen und welche Laster er zu meiden hat, das haben wir genügend dargelegt in dem Brief *De senectute*, den wir verfaßt (diktiert) haben“⁴⁵. In ähnlicher Weise findet sich im 19. Kapitel des 10. Buches eine Anspielung auf einen ‚Liber epistularum‘, in dem ausführlich behandelt werde, was eine Freundschaft ist, woraus sie entsteht, zwischen wem sie geschlossen werden kann und welches ihre ‚Gesetzmäßigkeit‘ oder Eigenart ist⁴⁶.

⁴² Ausführlicher hierüber im folgenden § 2.

⁴³ Sp. U. lib. VII c. 66. Cod. Pa hat diese Formulierung bereits etwas geglättet und die ‚Du-Form‘ der Anrede abgeändert in: „Unde advertendum est, o lector“.

⁴⁴ Vgl. *Hist. Litt. France* IX, 265; H. HURTER, *Nomenclator* I, 1098; J. A. FABRICIUS, *Bibl. latina* 335.

⁴⁵ Sp. U. lib. II c. 24 in fine.

⁴⁶ Sp. U. lib. X c. 19.

Im 11. Buch widmet Radulfus Ardens einige Kapitel dem Thema ‚Freundschaft‘, bricht aber dann seine Darlegungen ab und verweist ergänzend auf einen Brief ‚De vera amicitia‘, in dem er sich über diesen Stoff ‚genügend verbreitet‘ habe. Er fügt noch hinzu, daß er diesen Brief ‚metrice‘, in Versen, abgefaßt habe⁴⁷. Offensichtlich hat es also unser Magister auch mit der Dichtkunst versucht. Innerhalb der Ausführungen über die Keuschheit, im 68. Kapitel des 14. Buches des *Speculum Universale*, begegnen wir schließlich einem weiteren Hinweis auf einen ‚liber epistolarum‘, der noch ergänzende Gedanken über die ‚continentia‘ enthalte⁴⁸.

Zusammenfassend läßt sich über die Briefliteratur des Radulfus folgendes sagen:

1. Radulfus Ardens hat Briefe geschrieben, die sich mit ethischen Fragen beschäftigen und dieselben ausführlich (sufficienter) behandeln.

2. Diese Briefe tragen literarischen Charakter; sie sind zum Teil in Versform geschrieben und wurden bereits von ihm selbst als eigenes Werk zusammengefaßt. Ob wir dabei zwei Bücher oder nur ein ‚liber‘ anzunehmen haben, bleibt offen. Radulfus spricht nur von einem ‚liber epistolarum‘; die tradierten Angaben über seine Werke nennen jedoch ‚duo libri epistolarum‘.

3. Soweit aus dem *Speculum Universale* und damit aus eigenen Hinweisen von Radulfus Ardens etwas über den Inhalt derselben zu erfahren ist, finden sich in diesem Werk unter anderem folgende Abhandlungen:

a) ‚De senectute‘:

Quae virtutes senem deceat habere.

Quae vitia senem deceat habere.

b) ‚De vera amicitia‘:

Quid sit amicitia?

Unde oriatur?

Inter quos possit esse amicitia?

Quae sit lex eius?

c) ‚De continentia‘:

Quanta incommoda afferat conhabitatio mulieris continentiam professis?

Vielleicht führen diese Angaben dazu, dieses Werk des Radulfus Ardens noch aufzufinden. Es dürfte die für die Geschichte der Ethik

⁴⁷ Sp. U. lib. XI c. 114.

⁴⁸ Sp. U. lib. XIV c. 68. Auf die beiden letzten Stellen hat auch schon B. Geyer hingewiesen. Vgl. B. GEYER, *Radulfus Ardens* 86.

interessanten Ausführungen des *Speculum Universale* noch um einige weitere Traktate ergänzen.

c) Die *Historia sui temporis* (Pseudo-Radulfus)

Zu den Werken des Radulfus Ardens wurde schließlich längere Zeit hindurch auch noch eine Zeitgeschichte gezählt, die unter dem Titel „*Historia sui temporis, belli Godefridi de Bouillon in Saracenos*“ überliefert wurde⁴⁹. Es handelt sich dabei offensichtlich um eine Geschichte des ersten Kreuzzugs (1096—1099), an dem der niederlothringische Herzog Gottfried von Bouillon, der Sieger von Askalon, beteiligt war. B. Geyer hat jedoch überzeugend nachgewiesen, daß jener Radulfus, der als Berater des Herzogs Wilhelm IV. von Aquitanien 1101 ins Heilige Land gezogen sein soll, nicht mit Radulfus Ardens identisch ist. Die Quellen der *Vita Radulfi* sind unzuverlässig und enthalten anachronistische Angaben. Soviel ist jedenfalls sicher, daß unser Radulfus im 12. Jahrhundert gelebt und nicht an einem Kreuzzug teilgenommen hat. Solange diese ‚*Historia sui temporis*‘ noch nicht aufgefunden ist, kann man über den Verfasser dieses Werkes, das einem Radulfus zugeschrieben wird, nichts Näheres sagen. Jedenfalls ist es äußerst unwahrscheinlich, Radulfus Ardens als Verfasser dieser Schrift anzunehmen. Ein anderer französischer Theologe, Radulfus von Laon (gest. 1131/33), der Bruder des Anselm von Laon, dürfte eher ein Zeitgenosse des ersten Kreuzzuges gewesen sein. Sollte er vielleicht als Verfasser dieser Zeitgeschichte in Frage kommen?

III. *Radulfus Ardens als Prediger, Lehrer und Seelsorger*

Sowohl in den Homilien wie auch im ‚*Speculum Universale*‘, dem theologischen Hauptwerk des Radulfus Ardens, ist die Sprache leicht verständlich, klar und lebensnah.

Selbst bei den tiefschürfigen theologischen Problemen bedient er sich zur Veranschaulichung des Bildes oder Beispiels, ohne dabei zu vereinfachen oder die Gefahr mißverständlicher Bilder zu übersehen. So weist er etwa in der Christologie bei der Frage nach der Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus eine falsch verstandene Einigung beider Naturen in der Weise der Verschmelzung zurück und möchte das Bild des Weintropfens, der im Meer aufgeht, oder des Wassers, das — mit Mehl vermengt — nicht mehr bleibt, was es zuvor gewesen ist, ersetzt wissen durch das Bild einer goldenen Krone, die,

⁴⁹ Vgl. oben die Einführung, Anm. 15; § 1 Anm. 3 und Anm. 44.

mit Edelsteinen besetzt, doch die Eigenart des Goldes und der Edelsteine beibehält⁵⁰. Diese bilderreiche Ausdrucksweise wird noch gesteigert durch sein Bewandertsein in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, die nicht nur in den Homilien, sondern ebenso auch in seinem ethischen Werk ständig als die Hauptquelle herangezogen wird. Der literarische Charakter des Speculums wird dadurch überdeckt; das ganze Werk besitzt weniger die Eigenart eines trockenen theologischen Lehrbuches denn einer anregenden Lektüre. Als Beispiel sei nur das 7. Kapitel von Buch 7 erwähnt, in dem Radulfus die Kraft des Glaubens an Hand der großen Gestalten des Alten Bundes, eines Abel, Henoch, Abraham, Isaak und Jakob, des ägyptischen Joseph, an den Großtaten des Moses und Josue darzustellen versucht und mit neutestamentlichen Schrifttexten erläutert⁵¹. Man spürt, daß hinter dem Werk ein Mann steht, der auch noch in seinem literarischen Schaffen *Prediger*, vor allem aber ein ‚Ardens‘ war und seine Hörer und Leser begeistern konnte.

Als *Lehrer* weiß sich Radulfus der Tradition verpflichtet. So stützt er sich bei seinen Darlegungen nicht bloß auf die Heilige Schrift, sondern auch auf die großen Theologen der Väterzeit und auf profane Schriftsteller und Dichter. Dennoch aber findet seine Autoritätshörigkeit eine Grenze an seiner kritischen Einstellung. Er begnügt sich nicht mit bloßen Zitaten, sondern verarbeitet die benutzten Quellen und betont gelegentlich bewußt eine von der Tradition abweichende Meinung. So weist er z. B. im 5. Buch des Speculum eigens darauf hin, daß er für die Entstehung der Tugenden wie der Laster nicht mit Gregor dem Großen eine achtfache, sondern nur eine fünffache Stufung annimmt⁵².

Radulfus liebt den übersichtlichen logischen Aufbau. Nie wird er einen Schritt vor dem anderen tun, um nicht „Unsicheres durch etwas, was noch unsicherer ist, zu beweisen“⁵³. Das Latein, welches er schreibt, ist für seine Zeit recht gut, bisweilen fließen einige literarisch unge wohnte, mehr ‚volkstümliche Ausdrucksweisen‘ mit ein⁵⁴. Es ist anzunehmen, daß Radulfus Ardens auch der griechischen Sprache kundig war; denn die häufigen Worterklärungen und Ableitungen lateinischer Vokabeln aus dem Griechischen setzen — so wie sie uns im Speculum Universale geboten werden — sehr wohl einige griechische Kenntnisse voraus. Anders ist dies bei den nur vereinzelt vorkommenden hebräischen Termini, denen wir nur in bestimmten Lehrabschnitten — so z. B. bei

⁵⁰ Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 8.

⁵¹ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 7.

⁵² Vgl. Sp. U. lib. V c. 54.

⁵³ Sp. U. lib. I c. 38: . . . ne incerta per incertiora demonstrantur. Cod. P 8va; Pa 9ra.

⁵⁴ Vgl. auch *Hist. litt. France* IX, 258.

den Darlegungen über den Hl. Geist⁵⁵ — begegnen und die nicht unbedingt eine Kenntnis der hebräischen Sprache voraussetzen, sondern durchaus einer Vorlage entnommen sein könnten.

Für Radulfus gehören Lehre und existentieller Vollzug des Gesagten unabdingbar zusammen. Er drückt dies folgendermaßen aus: Der Magister, der keine Tugend besitzt, ist auch nicht tauglich zu lehren⁵⁶. Oder: Wer schlecht lebt und gut predigt, spricht sich durch sein eigen Wort das Urteil. Und: Der gute Gelehrte lehrt durch Beispiel und Wort⁵⁷. Welche Bedeutung er der Lehrtätigkeit als solcher zuweist, ersieht man aus seinen Darlegungen über die Klugheit, wo er unter den Betätigungsweisen der Klugheit an dritter Stelle das kluge Lehren nennt⁵⁸ und sich in eigenen Kapiteln ausführlich damit auseinandersetzt, wem es zusteht zu lehren, zu wem er zu sprechen und was er zu verkünden habe⁵⁹. Durch einige allegorische Deutungen versucht Radulfus, dieses sein Anliegen noch zu veranschaulichen. So deutet nach ihm der in sich gekrümmte Bischofsstab darauf hin, daß der Lehrer durch seine Worte und Lehren andere verpflichtet⁶⁰; weiterhin — um eines seiner ganz banalen Beispiele zu nennen — sieht er in dem Flügelschlagen des Hahnes vor dem Krähen eine Art Selbstzüchtigung und bringt es mit dem Wort des hl. Paulus in Verbindung: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in Dienstbarkeit, damit ich nicht, nachdem ich anderen gepredigt habe, selbst verworfen werde“ (I Kor 9, 27)⁶¹. — In den Dienst der moralischen Lehrunterweisung stellt er auch die Heilige Schrift, ja er weitet den Terminus ‚Wort Gottes‘ schließlich auf alles aus, was diesem Dienste entspricht: Wenn jemand Worte verkündet, die sich in den göttlichen Büchern nicht finden, die aber im Sittlichen unterrichten und auf das notwendige Ziel hinlenken, so sind es ohne Zweifel Worte Gottes; denn nur aus dem gleichen Grund hat Gott zu uns in den Schriften gesprochen, um uns im Sittlichen zu unterweisen und zum ewigen Heile zu führen⁶².

Radulfus Ardens selbst ist ein existentiell gläubiger Mann, der weiß, daß jeder weitere Abschnitt seines Werkes ein Geschenk Gottes ist; er läßt dies auch mehrmals mit der Wendung ‚so Gott will‘ (Deo largiente)

⁵⁵ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 81.

⁵⁶ Sp. U. lib. IX c. 37.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Sp. U. lib. IX c. 36.

⁵⁹ Sp. U. lib. IX c. 37—39.

⁶⁰ Sp. U. lib. IX c. 37.

⁶¹ Ebd.

⁶² Sp. U. lib. IX c. 39.

einfließen⁶³. Die Tatsache, daß sich im *Speculum Universale* gerade gegen Ende diese oder ähnliche Bemerkungen häufen⁶⁴, legen den Schluß nahe, daß Radulfus bei der Abfassung der letzten Bücher dieses seines Hauptwerkes nicht mehr auf der Höhe seiner Kraft war und vielleicht schon das bevorstehende Ende seines Lebens oder wenigstens das Ende seiner Arbeitsfähigkeit herankommen spürte.

Mitten in seinen theologischen Darlegungen bricht an verschiedenen Stellen der große Prediger und *Seelsorger* durch, wenn Radulfus z. B. plötzlich in die persönliche Anrede oder in die Du-Form überwechselt oder wenn er zur Stützung seiner These ein ‚argumentum ad hominem‘ anführt⁶⁵. Wo es angebracht erscheint, scheut er sich auch nicht, harte Kritik an den Mißständen seiner Zeit zu üben. Innerhalb der Behandlung der Amtspflichten des Richters und des Prälaten oder Vorgesetzten (*praelatus*) wirft er z. B. seinen zeitgenössischen Richtern vor, daß sie die Gerechtigkeit nur an Armen und Machtlosen, nicht aber an Mächtigen und Reichen zu vollziehen wagen. Der Grund dafür ist, daß sie letztere fürchten oder von ihnen ein Geschenk (*munus*) erwarten — oder aber auch, daß sie selbst Übeltäter sind und daher die Schandtaten nicht zu verurteilen wagen⁶⁶. — An seinen zeitgenössischen ‚Praelaten‘ aber kritisiert er, daß sie erprobte Männer nicht befördern wollen, und zwar aus vierfachem Grund:

1. Sie besitzen selbst keine Tugend und verstehen es darum auch nicht, diese zu schätzen und zu ehren.
2. Der Neid hindert sie, ihre Untergebenen zu befördern; denn sie selbst könnten im Vergleich zu diesen an Ansehen verlieren.
3. Es gefällt ihnen, an ihrer Seite unehrenvolle Gefährten zu haben, die sich vor jeglichem Widerspruch hüten.
4. Sie wollen nichts umsonst tun und darum Ehren verkaufen, aber

⁶³ Z. B. Sp. U. lib. XII c. 145.

⁶⁴ So betont er z. B. im letzten Kapitel des 12. Buches, daß er über das genannte Thema bereits gesprochen hat, „quantum nobis praebuilt divina munificentia“. Vgl. auch die Bemerkungen zu dem geplanten, aber nicht mehr zur Ausführung gelangten 6. Buch, die sich in den meisten Abschriften des Werkes finden: Hic deest liber sextus, in quo proposuerat magister Radulfus se de oratione tractaturum, quem quia ad maiora festinabat quousque cetera consummasset distulit, sed postea morte interveniente perficere non potuit. Cod. P 74ra; Pa 90rb; V 85rb. Demnach hat der Tod die Vollendung des Werkes vereitelt. Besonders ab lib. IX begegnen wir öfters der Wendung ‚Deo largiente‘; vgl. lib. IX c. 11 und 61.

⁶⁵ So sagt er z. B. in lib. V c. 3: Die ersten gedanklichen Regungen vermögen uns nämlich nicht von Gott zu trennen; sie liegen keineswegs in unserer Gewalt. Wer vermöchte ansonsten noch gerettet werden?

⁶⁶ Sp. U. lib. X c. 56: Ceterum hodierni iudices non exercent iustitiam, nisi super pauperes et impotentes. Super vero potentes et divites iustitiam non audent exercere vel quia eos timent vel quia ab eis munus expectant vel quia scelerati sceleratos damnare non audent. Cod. Pa 204va; Pr 41ra.

nicht verschenken — oder diese Ehrungen nur ihren eigenen Verwandten oder Hörigen vorbehalten⁶⁷.

An anderer Stelle übt Radulfus heftige Kritik an Kirchengesetzen: am Ehehindernis der Schwägerschaft und am Zölibatsgesetz. Ersteres bezeichnet er als dem göttlichen Gesetz widersprechend und unklug. Denen aber, die den Zölibat einführten — Radulfus spricht von dem Kanon, der den Priestern, Diakonen und Subdiakonen die Keuschheit befiehlt — hält er vor, sie würden in indiskreter Weise nach ihrer eigenen Natur die Natur anderer beurteilen. Gestützt auf das Pauluswort „besser ist es zu heiraten als zu brennen“ (1 Kor 7, 9) und auf das Wort Christi „nicht alle fassen dieses Wort, wohl aber die, denen es gegeben ist“ (Mt 19, 11) betont er, daß der Schöpfer auf diese Weise über seine Geschöpfe gesprochen habe. Radulfus zitiert hierbei Erzbischof Ossius von Córdoba († 357/58), der sich auf dem Konzil zu Nizäa entschieden gegen eine gesetzmäßige Einführung des Zölibats, wohl aber für eine freiwillige Ehelosigkeit der Priester ausgesprochen hat. Abschließend bricht Radulfus in die Klage aus: Wehe, wie große seelische Verwüstungen hat jenes Gesetz angerichtet⁶⁸.

Es ist sehr wohl verständlich, daß eine derartig harte zeitgenössische Kritik bei den Betroffenen nicht gerade gut ankam und daß diese klare und mutige, ja bisweilen zynisch klingende Sprache der Verbreitung des *Speculum Universale* nicht immer günstig gewesen ist.

In den Anweisungen über die brüderliche Zurechtweisung zeigt sich Radulfus als ein äußerst behutsam und bedächtig vorgehender Seelenführer, dem die Liebe höchstes Gebot ist. Eindringlich warnt er davor, eine ‚correctio‘ in derart unfreundlicher Weise zu vollziehen, daß dabei die Liebe zerstört wird⁶⁹.

⁶⁷ Sp. U. lib. X c. 55: Ceterum hodierni praelati viros probos nolunt promovere propter causam quadrifariam: Prior est quoniam vacui virtutem nesciunt aestimare et ideo habent virtutem sine honore; secunda est quia probis invident et ideo eos promovere cavent ne si promoverentur in comparatione eorum sordescerent; tertia est quia similes sui inhonorabiles socios gaudent habere, qui sibi non audeant adversari; quarta est quia nihil grati, facientes vendunt non dant honores vel etiam sibi retinent nepotibus suis et clientibus suos conferentes. Cod. Pa 204va; Pr 40vb—41ra.

⁶⁸ Vgl. Sp. U. lib. X c. 37: Unde liquet hanc legem divinae legi contrariam esse minus vero discreta est, ut canon iudicans sacerdotibus, diaconibus et subdiaconibus castitatem. Qui enim hunc canonem instituerint, indiscrete fecerunt ex sua natura aliorum naturas iudicantes. Cum dicat Apostolus . . . Hoc dicit creator de vasis, quae ipse confixerat. In Nicena quoque Synodo, cum vellent castitatem imponere sacerdotibus, respondit Hosius Cordubensi, archiepiscopus: Licet ego nec uxorem habeam nec habere velim, non consolor tamen, ministris altaris coniugia prohibeantur, quoniam posset fieri pluribus occasio fornicationis gravioris vel flagitii, sed in opinione ponatur uniuscuiusque et benedictus, qui vixerit castus. Qui vero nequirit melius est, ut habeat suam quam alienam, melius est enim, ut ecclesia ministros coniugatos quam fornicatores quam adulteros, quam sodomitas, quam incestos. Heu quam dedit prohibitio illa stragem animarum. Cod. P 198rb; Pr 36rb.

⁶⁹ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 41.

Erst die inhaltliche Auswertung der Predigten und des gesamten *Speculum Universale* dürfte das hier nur kurz skizzierte Bild des Radulfus Ardens abrunden. Unter den Theologen seiner Zeit nimmt er eine bedeutende Stellung ein. Seine Werke künden noch heute von ihm als einem kritischen Theologen, glühenden Prediger, gewissenhaften und gottesfürchtigen Lehrer und als einem weisen und behutsam vorgehenden Seelsorger.

§ 2 *Das Speculum Universale*

I. Der Name des Werkes

Das Hauptwerk des Radulfus Ardens wird in drei Abschriften unter dem Namen ‚Speculum Universale‘¹, in einer als ‚Liber de vitiis et virtutibus‘² und in einer weiteren als ‚Summa‘ überliefert³. Es ist nicht ganz sicher, ob Radulfus dieses sein großes theologisches Kompendium selbst „Speculum Universale“ genannt hat; denn für die beiden ältesten und besten Codices, Cod. Pr und Ps, wird die Bezeichnung „Liber de vitiis et virtutibus“ verwendet. Doch der Name ‚Speculum‘ war im 12. Jahrhundert und auch schon in früheren Zeiten allgemein geläufig und wurde als Buchtitel von mehreren Theologen benutzt, erstmals vermutlich von Augustinus. Dieser veröffentlichte während seiner letzten Lebensjahre unter dem Titel ‚Speculum‘ eine Reihe von sittlichen Forderungen, die er dem Alten und Neuen Testament entnommen hat und die er dem Leser gleichsam als ‚Spiegel‘ vorhalten möchte⁴. Auch Radulfus Ardens, durch seine Homilien mit der Heiligen Schrift wohl vertraut, begründet die von ihm in seinem ethischen Werk aufgestellten sittlichen Forderungen an erster Stelle durch Belege aus der Heiligen Schrift. Das genannte Werk des hl. Augustinus war ihm sicherlich nicht unbekannt. So lag es vermutlich nahe, auch seinem auf der Schrift gründenden Kompendium den gleichen Namen zu geben, ob von Radulfus selbst oder von seinen Zeitgenossen, bleibt offen. Jedenfalls wird im 12. Jahrhundert ‚Speculum‘ bereits als Titel für ein Summenwerk schlechthin verwendet. Einen weiteren Anhaltspunkt für die Benennung dieses Werkes bietet das im 12. Jahrhundert entstandene und weitverbreitete ‚Speculum Ecclesiae‘ des Honorius Augustodunensis, eine unter dem Einfluß der lateinischen Väter stehende Predigtsamm-

¹ So in Cod. Pa 1ra: Incipit Speculum Universale distinctionum magistri Radulphi Ardentis de virtutibus et vitiis eisdem oppositis. — Die gleiche Rubrik trägt Cod. V 1ra. — Außerdem findet sich dieser Name in der jüngsten Abschrift von Cod. B an folgenden Stellen: 18vb: Explicit secundus liber Speculi Universalis; 19ra: Incipit tertius liber Speculi Universalis editus a magistro Radulphi Ardentis; 31ra: Explicit tertius liber Speculi Universalis; schließlich noch nach dem am Schluß angeführten Sachindex auf 193vb: Explicit Speculum Universale.

² In Cod. Pr steht auf 1r am oberen Rand von zweiter Hand: Hic liber est de vitiis et virtutibus.

³ Cod. Ps Ir. Incipit Prologus in libro de vitiis et virtutibus de Summa venerabilis Radulphi.

⁴ Vgl. hierzu P. LEHMANN, *Mittelalterliche Büchertitel*, in: *Erforschung des Mittelalters* Bd. V, Stuttgart 1962, 1—93, bes. 73 ff.

lung für das Kirchenjahr, die an Kleriker von Canterbury gerichtet ist⁵. Nehmen wir noch das um 1150 verfaßte ‚Speculum Virginum‘ (auch Epithalamium Virginum), das Konrad von Hirsau zugeschrieben wurde, hinzu⁶, so wird verständlich, warum man diesem umfassenden Werk mit dem Titel ‚Speculum‘ noch das Adjektiv ‚Universale‘ beifügt: Radulfus schreibt nicht bloß für Priester, für Jungfrauen oder für einen bestimmten Personenkreis; sein Werk verdient vom Adressaten wie vom Inhalt her den Namen ‚Universale‘⁷.

II. Aufbau und Gliederung

Was den Aufbau und die Gliederung des Speculum Universale betrifft, so hätte Radulfus in der von Abaelard aufgezeigten und von Augustinus beeinflussten Dreiteilung ‚fides, caritas, sacramentum‘ für eine systematische Anordnung eine Vorlage finden können. Zudem wäre für ihn gerade Abaelard ein Autor gewesen, der wie kein anderer Theologe des 12. Jahrhunderts zuvor an einer ethischen Fragestellung interessiert war und dieselbe — was die Bedeutung der ‚Gesinnung‘ und einer Gesinnungsmoral angeht — dargestellt hat⁸. Andererseits bot sich auch im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus jene im wesentlichen heilsgeschichtliche Stoffanordnung als Gliederungsvorlage an, die sich bei einem Großteil der Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts durchsetzen sollte, wobei von den grundlegenden Themen der Sittenlehre die moralpsychologischen Fragen des menschlichen Tuns, die Willensfreiheit und die Sündenlehre im Anschluß an die Gottes- und Schöpfungslehre, das neue Leben des Christen, die Gnade, die Tugenden und das Gesetz im Anschluß an die Christologie und Erlösungslehre und die praktischen Fragen des sakramentalen Lebens im Anschluß an die Sakramentenlehre behandelt werden⁹.

Aber Radulfus richtet sich weder nach der einen, noch nach der an-

⁵ PL 172, 807—1104; vgl. P. LEHMANN, a.a.O.; M. MANITIUS, *Geschichte der lat. Literatur* III, 368.

⁶ M. MANITIUS, *Geschichte der lat. Literatur* III, 318 f.

⁷ P. Lehmann begründet den Titel allein vom Inhalt her und betont, daß erst später die Specula sich auf Einzelgebiete beschränken (vgl. P. LEHMANN, a.a.O.). Doch sind bereits die von ihm zitierten ‚Specula‘, die noch vor dem Hauptwerk des Radulfus entstanden sind, in ihrer Stoffauswahl eingeschränkt, so daß also auch schon im 12. Jahrhundert der Titel ‚Speculum‘ in einem engeren Sinne verwendet wurde. Gerade gegenüber diesen Einschränkungen auf bestimmte Personengruppen oder auf eine bestimmte Stoffauswahl trägt das Hauptwerk des Radulfus seinen Namen zu Recht.

⁸ Vgl. R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (Handbuch der Moraltheologie Bd. 7), München 1963, 23 ff.

⁹ Ebd., vgl. H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in: Eph. Theol. Lov. 34 (1958) 277—329.

deren Vorlage. Er orientiert sich an einem anderen Einteilungsprinzip der Theologie, das ihm in einem Werk eines Theologen aus der Schule des Gilbert de la Porrée begegnet. In dem um 1160 verfaßten ‚Tractatus de virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti‘ des Pariser ‚Doctor Universalis‘ Alanus ab Insulis († 1202)¹⁰ werden gleich im Prolog zwei Arten von Theologie unterschieden: eine *Theologia rationalis*, die sich mit der Kenntnis der himmlischen Dinge beschäftigt, und eine *Theologia moralis*, die es mit den Weisungen für die menschliche Lebensführung zu tun hat¹¹. Hierbei geht es zunächst um jene Momente, die der christlichen Lebensführung dienlich sind: um die Tugenden, dann aber auch um jene, die ihr hemmend entgegenstehen: die Sünden und Laster. Mit dieser Abgrenzung hebt Alanus innerhalb der Theologie den moraltheologischen Teil vom dogmatischen ab und läßt die Tugend als die eigentliche Kategorie der Moraltheologie gelten¹². Die Tugendlehre und das entsprechende Tugendschema — meistens das der vier Kardinaltugenden — werden damit zum Aufbau- und Einteilungsprinzip der gesamten Sittenlehre übernommen. Radulfus Ardens orientiert sich an dieser bedeutungsvollen Schrift des Alanus insofern, als auch er in seinem *Speculum Universale* die gesamte Sittenlehre im Rahmen einer Tugendlehre darstellt; nicht umsonst hat man sein Werk auch mit ‚Liber de vitiis et virtutibus‘ überschrieben¹³. Dennoch ist es bei Radulfus Ardens nur eine Orientierung, keineswegs aber eine sklavische Übernahme des Einteilungsprinzips von Alanus. Im einzelnen Aufbau geht Radulfus völlig selbstständig und eigenwillig vor. Glaubens- und Sittenlehre werden nicht voneinander getrennt, sondern eines in das andere eingefügt. Während aber die übrigen zeitgenössischen Theologen und auch die großen Lehrer des 13. Jahrhunderts im Anschluß an Petrus Lombardus jeweils die moraltheologischen Fragen der Glaubenslehre ein- und unter- oder zumindest gleichordnen, baut Radulfus die dogmatischen Fragen in seine Gesamtdarstellung der christlichen Sittenlehre ein und ordnet sie der Tugendlehre unter.

Die Bücher I—V behandeln die grundlegenden Fragen aus der *Allgemeinen Tugendlehre* und aus der Seelenlehre, die Bücher VII—XIV enthalten eine *Spezielle Tugendlehre*. Radulfus Ardens behandelt hier in aller Ausführlichkeit die vier Kardinaltugenden in der üblichen Reihenfolge:

¹⁰ Text in: Med. Studies 12 (1950) 25—56, doch neueste Edition von O. LOTTIN, *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*, in: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles, Tome VI, Gembloux 1960, 27—92; Text 45—92.

¹¹ Vgl. O. LOTTIN, *Le traité* 45, 4—6.

¹² So R. HOFMANN, *Methodenlehre* 26 f.

¹³ Vgl. oben § 2 Anm. 2 und 3.

Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. Dennoch aber benutzt er dieselben nicht als Einteilungsprinzip seiner Speziellen Tugendlehre. Dieses entnimmt er vielmehr seiner Seelenlehre. Entsprechend der verschiedenen Seelenvermögen des Menschen unterscheidet nun Radulfus folgende Gruppen von Tugenden:

(1) *Tugenden des Verstandes*: virtutes discretivae; es sind dies vor allem Glaube, Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit bzw. Maß. Die deutsche Sprache besitzt leider kein Wort, das den ganzen Umfang des Begriffes ‚temperantia‘ widerspiegelt. Mäßigung oder Mäßigkeit ist heute eingeeengt auf den Bereich des ‚Mengenmaßes‘ oder auch des Essens und Trinkens. J. Pieper übersetzt temperantia mit ‚Zucht und Maß‘¹⁴.

(2) *Tugenden des Strebevermögens*: virtutes affectuosae; es sind dies die Tugenden des liebenden (virtutes amativae) oder des ablehnenden bzw. hassenden (virtutes oditivae) Strebevermögens. Da es aber zwischen Liebe und Haß, zwischen Hoffnung und Furcht, zwischen Freude und Zorn, zwischen Frohsinn und Traurigkeit, zwischen Ruhmredigkeit und Buße ein ‚Mittleres‘ gibt, das man — ausgehend von jedem der beiden Affekte — durch systematische Etappen erreicht, nimmt Radulfus noch eine dritte Gruppe von Tugenden an:

(3) *Tugenden des ‚contemptus‘*: virtutes contemptivae; er versteht darunter eine Art Indifferenz, einen ‚neutralen‘ Zustand, der sowohl das liebende wie das hassende Streben ausschließt und von ‚Objekten‘ veranlaßt wird, die in uns weder die Reaktion der Liebe, noch eine Regung des Hasses oder der Ablehnung hervorrufen¹⁵.

(4) Schließlich spricht Radulfus noch von den *Tugenden* oder sittlichen Verhaltensweisen des Menschen, die sich *nach außen hin* im Reden oder mittels der *fünf Sinne* zeigen: *De moribus exterioris hominis*.

Der folgende Aufriß soll einen Überblick über Aufbau und Inhalt des Speculum Universale vermitteln¹⁶.

¹⁴ Vgl. J. PIEPER, *Zucht und Maß*. Über die vier Kardinaltugenden, München 1947; DERSELBE, *Das Viergespann*: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, München 1964.

¹⁵ Vgl. Sp. U. lib. XII c. 1.

¹⁶ An dieser Stelle soll nur ein Einblick in die Grundthemen des Werkes gegeben werden. Eine spekulative Beurteilung und Verarbeitung der Stoffverteilung wie des Inhaltes erfolgt in der thematischen Abhandlung im zweiten Teil dieser Arbeit. Vgl. hierzu J. GRÜNDEL, *L'oeuvre encyclopédique de Raoul Ardent: Le ‚Speculum Universale‘*, in: Cahiers d'Histoire Mondiale 9 (Paris 1966) 553—570. Hier findet sich auch ein Einblick in die von Radulfus vorgenommene Wissenschaftsaufteilung zu Beginn seines ‚Speculum Universale‘.

III. Inhaltliche Aufteilung

Die Bücher I—VI befassen sich mit dogmatischen und ethischen Grundfragen, vor allem mit der ‚Psychologie‘ und mit einer allgemeinen Tugendlehre. Sie bilden das Fundament für die folgenden Ausführungen zur speziellen Tugendlehre in Buch VII—XIV.

Liber I

Das erste Buch bietet eine theologische Einleitung. Es beginnt mit einer Wissenschaftslehre, erörtert dann die Grundbegriffe der Ethik, des sittlich Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters, zeigt die Eigenart der Seele und ihrer Vermögen auf sowie ihre Urstandsgaben und deren Verlust durch die Sünde.

capitula

- 1 Wissenschaftslehre und Aufteilung der Einzeldisziplinen
- 2—10 Die Ethik, ihr Gegenstand und ihre Einteilung
- 11—18 Das Gute und seine Arten (species)
- 19—23 } Wesen und Eigenart der Tugend
- 30—38 }
- 24—29 Das Böse und seine Arten, das Laster
- 39—54 Die Seele und die Seelenkräfte
- 55—59 Die Erbsünde und ihre Folgen, die Versuchung der ersten Menschen

Liber II

Das zweite Buch handelt von Christus und der Erlösung, von der Rechtfertigung des Menschen durch die Gnade, die das Böse vernichtet und die Tugenden hervorbringt, ebenso von den Veranlassungen (occasiones), auf Grund deren Tugenden oder Laster entstehen.

capitula

- 1—5 Die Menschwerdung Christi und die Erlösung
- 6—11 Die Gnade und ihre Bedeutung für die Rechtfertigung
- 12—15 Die Freiheit von Zwang, Sünde und Leid
- 16—19 Gnade und Verdienst; die in Christus Begnadeten als ‚neue, geistliche Menschen‘
- 20 Das Verhältnis von Geist und Fleisch zueinander
- 21—43 Ursprung von Tugenden und Laster, Anlässe für ihr Entstehen

Liber III

Das dritte Buch besitzt eine vorwiegend praktisch-aszetische Tendenz und bietet eine ausführliche Lehre über die Versuchungen und über die

Wandlungen und Strebungen des menschlichen Herzens. Als die drei Feinde des Menschen bezeichnet Radulfus hier das Fleisch (*caro*), den Teufel (*diabolus*) und den weltlich gesinnten Menschen (*mundanus amator*).

capitula

- 1—4 Das Fleisch
- 5—9 Die Strebungen der Seele
- 10 Das Verhältnis von Fleisch und Geist
- 11—49 Der Teufel und sein Wirken, die Versuchungen
- 50—53 Widerstand gegen die Dämonen durch Glaube, Kreuz, Demut und Gebet
- 54—58 Die Welt und ihre Versuchungen

Liber IV

Diesen drei Feinden werden nun vier gute Freunde und Ratgeber des Menschen gegenübergestellt, und zwar in einer gewissen Steigerung: der Geist, der gute Engel, der Gerechte und Gott.

capitula

- 1—9 Der menschliche Geist als erster Freund und Ratgeber
- 10—41 Der gute Engel als Ratgeber, Hüter und Beschützer des Menschen
- 42—46 Der Gerechte
- 47—58 Der gerechte, barmherzige, weise und allmächtige Gott als guter Ratgeber und Freund

Liber V

Die menschlichen Gedanken und ihre Bedeutung für die Entstehung von Tugend und Laster.

capitula

- 1—17 Eigenart und Ursprung der guten wie der bösen Gedanken
- 18—21 Die Gedanken als Quelle für Tugend und Laster
- 22—24 Genuß (*delectatio*), Zustimmung und Freiwilligkeit des Denkens
- 25—35 Der Wille
- 36—39 Die Absicht
- 40 Das Ziel
- 41—42 Verhältnis von Wille, Absicht und Ziel
- 43—54 Die guten und die bösen Handlungen, ihre Einteilungen und Abstufungen

- 55—62 Gebet und Unterscheidung der Geister im Dienste der Bewahrung des Herzens
 63—69 Wachsamkeit vor schlechten und törichten Gedanken
 70—78 Kampf gegen die Versuchungen

Liber VI

Das sechste Buch sollte über das Gebet handeln, wurde aber — nach einer Bemerkung des Schreibers — von Radulfus auf später verschoben; der vorzeitige Tod vereitelte jedoch die Ausarbeitung dieses Teiles.

Liber VII

Mit dem siebten Buch beginnt die *Spezielle Tugendlehre*, eingeleitet mit den *Tugenden des Verstandes (virtutes discretivae)*. Als erste Verstandestugend nennt Radulfus Ardens den Glauben, der das Fundament aller übrigen Tugenden bildet. Entsprechend der Aufteilung in ‚fides credens‘ und ‚fides credita‘ handelt Radulfus zunächst über den Glaubensakt und die Tugend des Glaubens, anschließend über Gegenstand oder Inhalt des Glaubens. An dieser Stelle baut er den dogmatischen Traktat über Gott und die Trinität ein. Die folgenden rein dogmatischen Darlegungen erstrecken sich auch noch über das gesamte achte Buch. Im einzelnen behandelt Buch VII folgende Themen:

capitula

- 1—2 Einteilung der Tugenden, besonders der Verstandestugenden
 3—9 Der Glaubensakt, sein Ursprung und seine Förderung
 10—13 Glaubenswahrheit, Glaubensakt, Glaubensinhalt
 14 Beurteilung der Übertragung philosophischer Begriffe in die Theologie
 Dogmatische Darlegungen
 15—61 Gotteslehre
 62—88 Dreifaltigkeitslehre

Liber VIII

Das achte Buch führt die dogmatischen Darlegungen weiter mit der Erlösungslehre, der Lehre von den Sakramenten, von den zehn Geboten und von den Letzten Dingen.

capitula

- 1— 30 Die Lehre von Christus dem Erlöser
 31— 34 Allgemeine Sakramentenlehre
 35— 52 Beschneidung und Taufe

- 53— 66 Das Altarssakrament
- 67 Die Firmung
- 68— 93 Das Sakrament der Buße
- 94 Die Letzte Ölung
- 95 Die Glaubwürdigkeit der Worte Gottes
- 96— 97 Die Zehn Gebote Gottes
- 98—103 Die „Ethik des Neuen Testaments“
- 104—118 Die Lehre von den Letzten Dingen
- 119—120 Erprobung des Glaubens; seine Grenzen (Wissen, Glauben, Meinen)
- 121—122 Sünden gegen den Glauben

Liber IX

Das neunte Buch ist der Tugend der Klugheit gewidmet. Da Radulfus Ardens nicht der zu seiner Zeit üblichen Aufteilung in die klassische Form der vier Kardinaltugenden folgt, ist für ihn die Klugheit die zweite der fünf Verstandestugenden.

capitula

- 1— 7 Wesensbestimmung der Klugheit, ihre Aufgaben und ihre Bedeutung
- 8—12 Memoria, dispositio und providentia als Teile der Klugheit
- 13—32 Die drei Untertugenden der Klugheit: sapientia, intelligentia und scientia
- 33—35 Mißbrauch und rechter Gebrauch der Klugheit
- 52—57 Die Aufrichtigkeit (simplicitas) als Komplementärtugend (virtus collateralis) der Klugheit
- 58—61 Die der Klugheit und Aufrichtigkeit widersprechenden Laster: Dummheit und Falschheit (duplicitas) und ihre Unterarten
- 62 Die Grenzen der Klugheit
- 63 Die sechs Anfechtungen gegen die Tugend der Klugheit

Liber X

Das zehnte Buch ist den drei übrigen Kardinaltugenden gewidmet, die ja von Radulfus nicht als solche bezeichnet werden: der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und dem rechten Maß.

capitula

- 1— 4 Wesensbestimmung der Gerechtigkeit, ihr Ursprung, ihr Wachstum und ihre Bedeutung
- 5— 26 Die Untertugenden der Gerechtigkeit: die iustitia legis, die iustitia Evangelii und die iustitia iudicii

- 27 Die Rechtschaffenheit (*innocentia*) als Komplementärtugend (*virtus collateralis*) der Gerechtigkeit
- 28— 29 Die der Gerechtigkeit und der Rechtschaffenheit widersprechenden Laster: *iniustitia* und *nocentia*
- 30 Grenzen der Gerechtigkeit
- 31 Anfechtungen gegen die Gerechtigkeit: Unglaube, Stolz und Geiz
- 32— 39 Die soziale Gerechtigkeit (*iustitia iudiciaria*) und ihre Unterarten: die kirchliche und die forensische oder zivile Gerechtigkeit
- 40— 54 Eigentumsethik („Titel“ des Eigentumserwerbs)
- 55— 56 Aufgaben des Richters oder Vorgesetzten: Belohnung und Bestrafung
- 57— 59 Die Nachsicht (*clementia*) als Komplementärtugend der Gerechtigkeit
- 60 Unterarten der sozialen Gerechtigkeit: Nachsicht, Strenge und Härte
- 61 Formen der Ungerechtigkeit
- 62 Grenzen der sozialen Gerechtigkeit
- 63 Anfechtungen gegen die Gerechtigkeit
- 64 Eigenschaften eines guten Richters oder Vorgesetzten
- 65— 68 Wesensbestimmung der Tapferkeit, Ursprung, Bedeutung und Förderung derselben
- 69— 81 Die drei Untertugenden der Tapferkeit: ‚Großartigkeit‘ (*magnificentia*), Geduld (*patientia*) und Beherrschung (*dominatio*)
- 82— 89 Hochherzigkeit (*magnanimitas*), Zuversicht (*fiducia*), Sicherheit (*securitas*), Beständigkeit (*constantia*), Langmut (*longanimitas*) und Ausdauer (*perseverantia*) als Teile der Tapferkeit
- 90 Die im guten Sinne verstandene Schwäche bezüglich der Durchführung weltlicher Geschäfte (*bona debilitas*) als Komplementärtugend der Tapferkeit
- 91 Die im schlechten Sinne verstandene, der Tapferkeit widersprechende Schwäche (*mala debilitas*)
- 92 Anfechtungen gegen die Tugend der Tapferkeit
- 93— 96 Wesensbestimmung der Maßhaltung, Ursprung, Bedeutung und Förderung derselben
- 97—106 Die Untertugenden der Mäßigkeit: die Besonnenheit (*modestia*) und Enthaltbarkeit (*continentia*)

- 107 Das der Mäßigkeit widersprechende Laster: die Unmäßigkeit
(intemperantia)
108 Anfechtungen gegen die Tugend der Mäßigkeit

Liber XI

Das elfte Buch behandelt die zweite große Gruppe der Tugenden: Tugenden des liebenden und des ‚hassenden‘ Strebevermögens (virtutes amativae et oditivae). Hierbei widmet Radulfus einen großen Teil seiner Ausführungen der Liebe und der Hoffnung.

capitula

- 1— 13 Die Liebe als amor, caritas und dilectio, ihre Eigenart, ihre Bedeutung, ihre Stufen, ihr Verlust
14— 15 Der ‚gute‘ und der ‚böse‘ Haß
16— 18 Notwendigkeit, Ursprung und Förderung der Tugend der Liebe
19 Anfechtungen gegen die Liebe
20— 27 Untertugenden (filiae) der Gottesliebe
28— 45 Wohlwollen (benignitas) als erste Untertugend der Bruderliebe
46— 96 Wohltätigkeit (benificentia) als zweite Untertugend der Bruderliebe; die verschiedenen Arten des Almosens
97 Die Sparsamkeit (parsimonia) als Komplementärtugend der Wohltätigkeit
98—104 Eintracht (concordia) als dritte Untertugend der Bruderliebe
105—114 Freundschaft (amicitia) als vierte Untertugend der Bruderliebe
115—122 Tugenden, die sich aus der Gottes- und Nächstenliebe ableiten: Dankbarkeit (gratitudo) und Verehrung (cultus)
123—128 Wesensbestimmung und Bedeutung der Tugend der Hoffnung
129—132 Die Furcht (timor) als Komplementärtugend der Hoffnung
133 Grenzen der Hoffnung und der Furcht
134 Die Untertugenden (filiae) der Hoffnung: Verlangen (desiderium), Sehnen (suspirium), Langmut (longanimitas) und Freude (gaudium)

capitula

- 135—137 Tugenden, die sich aus der mit Hoffnung gepaarten Furcht herleiten; Laster, die sich aus der Furcht ohne Hoffnung ergeben
138—143 Der Eifer (aemulatio) als Untertugend der Hoffnung

- 144—155 Die Freude (gaudium) als Untertugend des Eifers und ihre Arten; der ‚gute‘ Zorn (bona ira) als ihre Komplementärtugend
- 156—162 Die Fröhlichkeit (laetitia) als Untertugend der Freude, ihre Arten und die Trauer als ihre Komplementärtugend
- 163—164 Die sich aus der Fröhlichkeit ableitende Heiterkeit (serenatio) und die ihr entgegenstehende Scheu (pudor)
- 165—166 Die Ruhmredigkeit (gloriatio) als Tugend und die Buße (poenitentia) als ihre Komplementärtugend
- 167—171 Die Sanftmut (mansuetudo), ihre Arten; die Strenge (severitas) als Komplementärtugend der Sanftmut
- 172 Die Eigentümlichkeiten der Tugenden des liebenden und ‚hassenden‘ Strebevermögens

Liber XII

Im zwölften Buch werden als eigene Gruppe jene Tugenden aufgezählt, die sich aus der von Radulfus angenommenen rechten Indifferenz oder Nichtachtung (Mißachtung: bonus contemptus) ergeben — Radulfus nennt sie *kontemptive Tugenden (virtutes contemptivae)*. Ebenso zeigt er auf, welche Laster sich aus einer im negativen Sinne verstandenen Indifferenz oder Nichtachtung (Mißachtung: malus contemptus) herleiten. In diesem ‚neutralen‘ Verhalten (contemptus) sieht er jeweils das Mittlere zwischen zwei entgegengesetzten Strebungen, zwischen Liebe und Haß, Hoffnung und Furcht, Freude und Zorn, Fröhlichkeit und Traurigkeit, Ruhmredigkeit und Buße.

capitula

- 1— 1 Ursprung der kontemptiven Tugenden und ihre verschiedenen Abstufungen zwischen Liebe und Haß
- 3— 8 Lauheit (tepor) und die aus ihr entstehenden Laster
- 9— 11 Wesen, Bedeutung und Arten der Nichtachtung (contemptus)
- 12—121 Die ‚Welt‘ als erster Gegenstand des ‚contemptus‘: Weltachtung und Weltverachtung und ihre Unterarten; die verschiedenen Arten der Armut; die entgegenstehenden Laster

capitula

- 122 Die Achtung eines jeden Menschen
- 123—127 Die Selbstverachtung oder Verdemütigung (humilitas) als dritte Form des contemptus, ihr Ursprung, ihre Förderung und ihre Bedeutung

- 128—131 Arten und Weisen der Demut
- 132 Grenzen der Demut und die Selbstachtung (*honorificentia sui*) als Komplementärtugend der Demut
- 133—136 Acht Untertugenden (*filiae*) der Demut
- 137—143 Stolz als das der Demut entgegenstehende Laster
- 144 Die Mißachtung seiner selbst als Gegenstand des *contemptus*
- 145 Die Verbundenheit der Tugenden untereinander

Liber XIII

Im folgenden befaßt sich Radulfus Ardens mit den sittlichen Verhaltensweisen des Menschen, insofern diese im Wort, in den Sinnen oder im Wirken in Erscheinung treten. Er spricht von den *mores exterioris hominis*, die bald gut, bald schlecht sein können. Im 13. Buch selbst befaßt er sich mit der sittlichen Bedeutung des Sprechens.

capitula

- 1— 2 Die Beherrschung der Zunge im rechten Reden und im rechten Schweigen
- 3 Die verschiedenen Arten des Redens
- 4 Die erste Eigenschaft einer untadligen Rede: die Wahrhaftigkeit
- 5— 6 Die Lüge und ihre Arten als Widerspruch zur Wahrheit
- 7—10 Die zweite Eigenschaft der untadligen Rede: die Nützlichkeit; ihre verschiedenen Arten und Abarten
- 11 Die dritte Eigenschaft der untadligen Rede: die Ehrenhaftigkeit
- 12—30 Die vierte Eigenschaft der untadligen Rede: die Diskretion und ihre Abarten: die verschiedenen Formen der Indiskretion
- 31 Die fünfte Eigenschaft der untadligen Rede: das Reden ohne Umschweife (*sermo directus*)
- 32—70 22 verschiedene Arten der Rede
- 71—72 Das rechte Schweigen als Komplementärtugend zum rechten Reden

Liber XIV

Das vierzehnte Buch handelt über die fünf Sinne des Menschen und ihre sittliche Bedeutung: den Gesichtssinn, den Gehörsinn, den Geruchssinn, den Geschmackssinn und den Tastsinn. Dabei versteht Radulfus die einzelnen Sinne nicht nur körperlich, sondern auch in übertragener Bedeutung als geistiges Sehen und Empfinden.

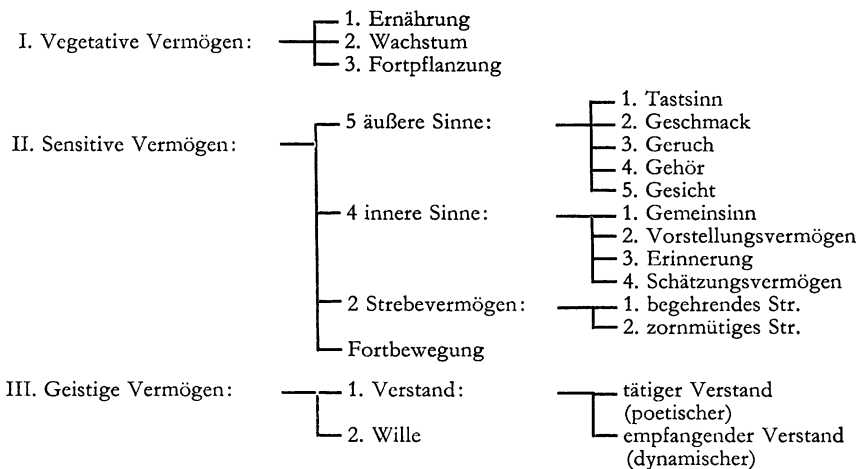
capitula

- 1—10 Die sittliche Bedeutung des Gesichtssinnes
- 11—18 Die sittliche Bedeutung des Gehörsinnes

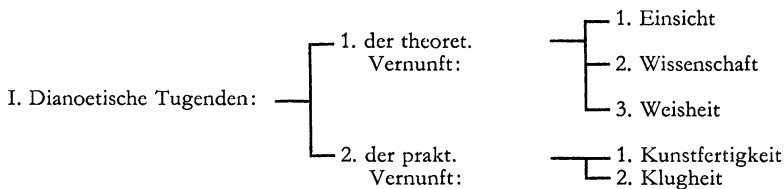
- 19—24 Die sittliche Bedeutung des Geruchsinnes; seine verschiedenen Arten
 25—63 Die sittliche Bedeutung des Geschmacksinnes; die verschiedenen Arten der Abstinenz und des Fastens und deren Grenzen
 64—83 Die sittliche Bedeutung des Tastsinnes; die Keuschheit als die entsprechende Tugend; das entgegenstehende Laster: die Wollust (luxuria) und ihre Abarten

Nur zum Vergleich seien die von Aristoteles angenommenen Vermögen des Menschen und das aristotelische Tugendschema aufgezeigt. An Hand der beiden Skizzen wird deutlich, daß Radulfus Ardens offensichtlich wohl den Grundentwurf der aristotelischen Seelenlehre kennt, diese aber nicht einfach sklavisch übernimmt¹⁷.

Die Vermögen des Menschen
 (nach Aristoteles, *De anima*)



Gehaben (Tugenden)
 (nach Aristoteles, *De anima*)



¹⁷ Vgl. hierzu R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie*. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur (hrsg. von Ph. K. Lieven) (Erster Ergänzungsband der deutschen Thomas-Ausgabe) Heidelberg u. a. 1957, 17—44.

II. Ethische (moralische) Tugenden:	—	1. Gerechtigkeit:	vervollkommen den Willen
		2. Maßhaltung:	leitet die Regungen des begehrenden Strebens
		3. Tapferkeit:	leitet die Regungen des zornmütigen Strebens

IV. Methodische Durchführung

Man darf im Aufbau eines Summenwerkes des ausgehenden 12. Jahrhunderts noch nicht jene ausgeprägte Methode erwarten, die für die theologischen Summen des Hochmittelalters, besonders für den Aquinaten charakteristisch ist: Fragestellung, Pro, Contra, Responsio und Auflösung der Gegenargumente. Doch das *Speculum Universale* hebt sich bereits ab von jenen Sentenzenwerken seiner Zeit, die sich mehr oder weniger mit der Sammlung und Sichtung von Autoritätszeugnissen begnügen. Radulfus gibt zunächst einleitend — manchmal sogar in einem eigenen Kapitel — einen Überblick der zu dem genannten Thema aufgeworfenen Einzelfragen. Bei der Behandlung derselben bedient er sich häufig der Methode der Deduktion: An den Anfang stellt er eine knapp und sachlich formulierte Definition oder führt deren mehrere an, die sich gut als Merksätze eignen und aus der mündlichen Unterweisung stammen dürften. Er selbst legt sich jedoch meistens nicht auf eine einzige Definition fest, sondern versucht, eine Konkordanz der jeweiligen Umschreibung vorzunehmen. Wir begegnen einer ähnlich lapidaren Sprache auch bei einem der Hauptgewährsmänner des Radulfus Ardens, bei Gregor dem Großen. Doch wollen die Ausführungen dieses Kirchenvaters niemals Definitionen im philosophischen Sinne sein und werden auch kaum als solche ausgewertet¹⁸. Anders jedoch im *Speculum Universale*. Die vorausgehenden Thesen — gleichviel, ob es sich um theologische Axiome oder um von anderen Theologen übernommene Definitionen handelt — werden zunächst analysiert, im einzelnen erklärt und die Schlußfolgerungen abgeleitet. Zur Begründung oder Stützung seiner These fügt Radulfus gewöhnlich zahlreiche Schrifttexte an, bisweilen auch Argumente von Väthertheologen, Profanschriftstellern, ja sogar volkstümliche Wahrheiten. Gelegentlich versucht er — besonders innerhalb der letzten Bücher — das Gesagte an Hand weit-schweifiger Erzählungen aus den Väterviten lebendig zu untermalen. Radulfus leitet dieselben zumeist mit „Legitur“ oder „Legimus“ ein, wogegen er bei den Schriftzeugnissen „Scriptum est“ oder „Dominus dixit“ bzw. den Namen des Apostels oder Evangelisten dem Zitat vor-

¹⁸ Vgl. L. WEBER, *Hauptfragen* 53 ff.

anstellt. Neben diesen Autoritätszeugnissen fügt er auch Vernunftgründe an, nennt die eventuell vorzubringenden Einwände in Form einer Frage und versucht, letztere in einer ‚Responsio‘ oder mit ‚Respondeo‘ oder ‚Respondemus‘ zu widerlegen.

Radulfus verlangt von einer rechten Darstellung, daß sie einleitend eine ‚Definition‘ dessen gibt, worüber gehandelt werden soll¹⁹. Unter ‚Definition‘ könnte ebenso auch eine Inhaltsangabe verstanden werden. — Radulfus Ardens vereinigt in seinem Werk beides: Er gibt stets einleitend eine Inhaltsübersicht und stellt dann an den Anfang der Abhandlung eine Begriffsbestimmung (Definition). Weitgehend hält er sich bei der thematischen Durchführung an diese Methode, deren Bedeutung für die moraltheologische Erkenntnis auch O. Lottin unterstreicht²⁰.

In der Speziellen Tugendlehre geht Radulfus bei der Behandlung der einzelnen Tugenden vielfach nach dem Schema vor:

(Inhaltsangabe)

- (1) Worin besteht das Wesen der entsprechenden Tugend (Quid sit . . .)?
- (2) Welchen Ursprung besitzt sie (Unde oriatur)?
- (3) Wodurch wird sie gefördert (Quibus nutriatur)?
- (4) Welche Bedeutung kommt ihr zu (Quanta sit . . .)?
- (5) Welches sind ihre Untertugenden (Quae eius species)?
- (6) Welche Tugend ergänzt sie (Quae virtus ei collateralis)?
- (7) Welches Laster steht ihr entgegen (Quod vitium ei contrarium)?
- (8) Welches sind die Grenzen dieser Tugend (Qui termini)?
- (9) Welchen Anfechtungen ist sie ausgesetzt (Quibus impugnetur)?
- (10) Wie vermag sie ihnen zu widerstehen (Qualiter resistatur)?

Den Aufbau des einzelnen Kapitels vollzieht Radulfus meistens stufenweise; anfangs wird ein Aufriß zugrundegelegt; dann fügt er in ständiger Wiederholung dieser Gliederung Aussage um Aussage hinzu und stellt so in konzentrischen Kreisen sein geistiges Gebäude zusammen, ohne daß man dabei die Grundordnung aus dem Auge verliert. Methodisch erscheint dieses Vorgehen gerade für den Schüler ideal; denn durch ständige Wiederholung prägen sich Begriffe und Gliederung bald ein. Auch zahlreiche Einzelbeispiele, mit denen Radulfus den Lehrstoff verlebendigt, bieten dem Lernenden eine gute Hilfe und machen das Buch

¹⁹ So z. B. in Sp. U. lib. VII c. 17: Mos est recte tractantium, ut illud, de quo tractaturi sunt, primo definitione comprehendant. Cod. P 77vb; Pa 97va.

²⁰ O. LOTTIN, *Études de morale histoire et doctrine*, Gembloux 1961, 179 ff.

zu einem streckenweise leicht lesbaren theologischen Unterrichtswerk. Für die Gliederung bietet Radulfus einen klaren und logischen Aufbau. Der Übersicht wegen fügt er des öfteren Skizzen oder stammbaum-ähnliche Aufrisse (*rames*, *arbores*) an. Bisweilen wertet er auch eine große Skizze als eigenes Kapitel und fügt im folgenden Abschnitt seine Erklärung hinzu, die selbst wiederum ohne die Vorlage einer richtig gezeichneten ‚*figura*‘ unverständlich bleibt²¹. Solche Skizzen oder ‚*arbores*‘ finden sich in Buch I, am Ende von Buch IX und besonders häufig innerhalb der Bücher X—XIV.

Radulfus Ardens ist im allgemeinen ernsthaft bemüht, die überkommenen Begriffe kritisch zu überprüfen und zu klären. So wirft er z. B. den ‚*philosophi*‘ vor, daß sie sich bei der Wahl der Termini ‚*concupiscibilis*‘ und ‚*irascibilis*‘ geirrt haben; er möchte diese Begriffe durch ‚*amabilis*‘ und ‚*odibilis*‘ ersetzen²². Selbst jedoch hält er sich im folgenden nicht immer an diesen eigenen Vorschlag. Auch an anderen Stellen ist er in der Wortwahl bisweilen inkonsequent und spricht bald von ‚*mens*‘, bald von ‚*ratio*‘, meint aber mit beiden Begriffen dasselbe. Bisweilen läßt sich erst aus dem Zusammenhang erkennen, welche Bedeutung er dem von ihm gebrauchten Terminus zukommen läßt. In einem eigenen Kapitel fragt er grundsätzlich nach Notwendigkeit und Beweggrund für die Übertragung philosophischer Begriffe in die Theologie²³. Seine da und dort eingeflochtenen aszetischen Anweisungen trägt Radulfus recht behutsam, aber zugleich äußerst anschaulich und einprägsam vor, indem er Erlebnisse des alltäglichen Lebens allegorisch auswertet. Um z. B. jemandem anschaulich zu machen, wie man von bösen Gedanken loskommen kann, weist er auf das Beispiel jener jungen Mutter hin, die durch eine vorgehaltene Zwiebel ihrem Kleinkind das Trinken an der Mutterbrust abgewöhnen möchte.

Der klare Aufbau und die durchsichtige Gliederung des *Speculum Universale* schließen nicht aus, daß Radulfus zu einem Thema gelegentlich in anderem Zusammenhang ergänzende Bemerkungen gibt. Man darf sich darum nicht mit den unter den jeweiligen Rubriken zusammengefaßten Ausführungen begnügen, sondern muß das Gesamtwerk nach den entsprechenden Aussagen überprüfen. Die äußerst eigenwillige Stoffaufteilung bringt es zudem mit sich, daß über gewisse Themen mehrmals und jeweils in anderem Zusammenhange gesprochen wird.

²¹ So besteht z. B. lib. I c. 53 lediglich aus einer ‚*figura*‘, die im folgenden Kapitel 54 erläutert wird.

²² Vgl. Sp. U. lib. I c. 41.

²³ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 14. Vgl. auch A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg u. a. 1964, 51.

So finden bestimmte Tugenden und Laster eine doppelte Behandlung entsprechend den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen sie betrachtet werden.

Ganz im Sinne seines Meisters *Gilbert Porreta* sieht Radulfus Ardens darin „das Wesen der zielstrebigten Methode, die den Namen einer ars verdient, daß sie die ungeordnete und überschaubare Vielheit in die Kürze der loci und Regeln zwingt, die dann ihrerseits wegweisend und grundlegend für den Aufbau und die Entfaltung einer Disziplin werden können“²⁴. — Auf die vielseitige, wissenschaftliche Begabung des Radulfus Ardens, die gleichzeitig mit einem Sinn für das Praktische verbunden ist, sowie die durchaus selbständige Arbeit und bisweilen recht abweichende eigenwillige Stoffanordnung seines Hauptwerkes haben schon zahlreiche Forscher hingewiesen. Somit darf das *Speculum Universale* in der Geschichte der moraltheologischen Methodenlehre einen Platz — für seine Zeit sogar einen hervorragenden — beanspruchen.

V. Die Abfassung der einzelnen Bücher

Die Bücher des *Speculum Universale* haben einen sehr unterschiedlichen Umfang, begonnen von den 43 Kapiteln des zweiten Buches bis zu 172 Kapiteln des elften. Aber auch von den insgesamt 1149 Kapiteln dieses Werkes sind die einzelnen verschieden lang: von nur wenigen Zeilen bis zu mehreren Seiten. Trotzdem bildet das *Speculum Universale* ein einheitliches Ganzes. Mit Ausnahme des fehlenden liber VI wurden die einzelnen Bücher wohl in fortlaufender Abfolge verfaßt. Dies ergibt sich aus den von Radulfus selbst vorgenommenen Rückverweisen („superius“) innerhalb seines Werkes. An Stelle von Buch VI findet sich in drei Abschriften folgende, vermutlich von Zeitgenossen des Radulfus eingefügte Bemerkung: „Hier fehlt das 6. Buch. In ihm hatte Magister Radulfus in Aussicht gestellt, über das Gebet zu handeln. Da er aber zu Wichtigerem voraneilte (ad maiora festinabat), verschob er es bis zur Vollendung des Restes (cetera). Später aber konnte er es nicht mehr beenden, da der Tod eintrat“²⁵.

Der Sinn dieser Bemerkung wird sich wohl nie ganz entschlüsseln lassen. Was sind die ‚maiore‘, zu denen der Magister voraneilt? Ist dies der Hauptteil des *Speculum Universale*, die spezielle Tugendlehre, die ja den weitaus größeren Teil der Darlegungen ausmacht? Oder sind damit dem Rang nach höhere, wichtigere Aufgaben gemeint, die Radulfus zuvor auszuführen gedachte? Man wird wohl eher ersteres annehmen

²⁴ A. LANG, *Die theol. Prinzipienlehre* 64.

²⁵ Vgl. § 1 Anm. 64.

müssen. Mit der Vollendung des ‚Restes‘ (cetera) dürfte der übrige Teil des Gesamtwerkes und nicht irgendeine andere wichtigere Aufgabe gemeint sein.

Hat nun der Eintritt des Todes nur die Ausführung des sechsten Buches vereitelt, oder blieb auch vom Rest (cetera) etwas unvollendet? Die Forscher waren bisher allgemein der Meinung, Radulfus habe das Speculum Universale wohl abgeschlossen, nur die auf später aufgeschobene Abfassung des liber VI sei unterblieben. Doch diese bislang unbestrittene Behauptung ist keineswegs eindeutig erwiesen — im Gegenteil: sie muß hier in Frage gestellt werden. Zunächst verweist Radulfus Ardens im elften Buch selbst einmal auf seine eigenen Ausführungen über das Gebet in einer Art und Weise, als wären dieselben schon niedergeschrieben. Im Zusammenhang mit seinen Darlegungen über das geistliche Almosen des Gebetes bricht er plötzlich ab mit der Bemerkung: „Da wir weiter oben über das Gebet zur Genüge gesprochen haben, können wir nun weitergehen“²⁶.

Dieser Rückverweis bezieht sich eindeutig auf das sechste Buch, da der Magister nur dort über das Gebet zu sprechen beabsichtigte. Im Vergleich zu den anderen Rückverweisen fällt an dieser Stelle das ‚sufficierter‘ auf. Hatte er also während der Abfassung von Buch 11 schon ‚hinreichend‘ über das Gebet gesprochen — d. h. liber VI geschrieben? Wenn ja, wo finden sich diese Aufzeichnungen? Oder hat Radulfus diesen Hinweis nur in Anbetracht der für liber VI geplanten ausführlichen Darlegung gegeben? Bislang fehlt jede Spur eines solchen Buches ‚De oratione‘ — doch wären diesbezüglich überraschende Entdeckungen nicht ganz auszuschließen.

Jedenfalls ist das Speculum Universale so, wie es uns augenblicklich vorliegt, unvollendet. Dies gilt aber nicht nur hinsichtlich des fehlenden liber VI, sondern — was bisher noch nicht beachtet wurde — auch für den Schluß des Werkes. Eine gründliche Untersuchung der beiden letzten Bücher läßt dies vermuten. Zu Beginn von liber XIII gibt nämlich Radulfus Ardens einen Aufriß der noch folgenden Themen. Demnach beabsichtigt er, die Sittlichkeit des äußeren Verhaltens des Menschen in dreifacher Weise zu behandeln: unter dem Gesichtspunkt des gesprochenen Wortes, an Hand der Sinneserfahrungen und aufgrund des Tuns²⁷.

²⁶ Sp. U. lib. XI c. 60: Sed quoniam superius de oratione sufficienter locuti sumus, nunc pertransimus. Cod Pa 252ra; Pr 78va.

²⁷ Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 1. Auch die Skizze am Schluß von liber XIII, die sich nicht in allen Handschriften findet, weist auf die Dreiteilung dieses letzten Teiles hin: Mores exterioris hominis considerantur in verbo, in sensu, in opere; mores exterioris hominis bene formantur per custodiam oris, per custodiam sensuum, per velitudinem operationis. Cod. Pr 181v.

Tatsächlich handeln auch die 72 Kapitel von Buch 13 über das sittliche Verhalten des Menschen in seinem Reden. Die 83 Kapitel des 14. Buches sind den fünf Sinnen des Menschen als den Toren für Tugend und Laster gewidmet; doch der angekündigte dritte Teil mit den Ausführungen über die sittliche Bedeutung des Tuns als solchem fehlt. Es ist kaum denkbar, daß Radulfus dieses Thema übergangen hätte, heben doch gerade die Theologen des Mittelalters die sittliche Bedeutung der ‚actio‘ und des ‚opus‘ besonders hervor. Der uns vorliegende Teil des *Speculum Universale* endet in sämtlichen Abschriften mit dem 83. Kapitel des 14. Buches. Unter der Rubrik ‚De ignominia sive abominantione‘ wird hier über die verabscheuungswürdigen Entartungen menschlicher Sexualität in den Formen der Bestialität gehandelt²⁸. Abgesehen von dem Mißklang, mit dem hier das große Ethikwerk enden würde, ist dieses Kapitel auch in sich selbst unvollendet; es bricht zu plötzlich ab, als daß man darin wirklich einen Schluß des gesamten Werkes erblicken könnte. Zudem hätte Radulfus mit dem ihm eigenen Formgefühl und mit seiner Vorliebe für klare, übersichtliche Gliederung sicherlich einen besseren Schluß gefunden, als es der vorliegende bekundet. In gleicher Richtung weist die Vermutung, daß sich Radulfus Ardens bei der Abfassung der letzten Bücher nicht mehr wohl fühlte oder gar schon das Ende seines Lebens vor sich sah²⁹.

Diese Kriterien legen den Schluß nahe, daß das *Speculum Universale* als ganzes unvollendet geblieben ist und zwar nicht nur bezüglich der Ausführungen über das Gebet (liber VI), sondern auch bezüglich der Ausführungen über die sittliche Bedeutung des Tuns (liber XV?). Der Tod des Radulfus jedoch hat diese Pläne und damit den Abschluß des gesamten Werkes vereitelt.

Die Behauptung von L. Hödl, daß das *Speculum Universale* „keineswegs aus einem Guß ist“ und daß „mit einer unterschiedlichen Überlieferung einzelner Teile (z. B. Lib. I—VII und Lib. VIII—XIV) gerechnet werden“ muß³⁰, blieb bisher unbewiesen; sie läßt sich kaum halten; denn das Werk macht — so wie es uns vorliegt — einen einheitlichen Eindruck und dürfte sehr wohl aus einem Guß entstanden sein. Inhaltlich gliedert es sich in ‚Allgemeine Moral‘ (lib. I—V) und in ‚Spezielle Moral‘ oder Tugendlehre (lib. VII—XIV). Wenn schon von einer unterschiedlichen Überlieferung gesprochen wird, so kann eine solche nicht in der von Hödl angegebenen Aufteilung: Liber I—VII

²⁸ Cod. Pa 381rb; Pr 203vb.

²⁹ Vgl. dazu die Ausführungen oben § 1 Anm. 64.

³⁰ L. HÖDL, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte III/IV (1962) 380.

und liber VIII—XIV, sondern höchstens für die Bücher IX—XIV angenommen werden; diese finden sich nämlich in einigen Handschriften ohne den vorausgehenden Teil³¹. Auch das ‚Excerptum‘ in Cod. Paris. Nat. lat. 3242 ist ausschließlich diesen letzten Büchern des Speculum Universale entnommen. Es wäre naheliegend, daß die Theologen des Hochmittelalters liber IX und X besonders beachtet hätten, da sich darin die Ausführungen über die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß finden, jene vier, die zusammen mit den drei theologischen Tugenden als ideales Einteilungsprinzip für die gesamte Sittenlehre galten. Aber auch dies trifft nicht zu. Die Auswahl, die Cod. Vat. Ottob. lat. 880 aus den Büchern 2, 3, 8 und 9 trifft, wird von thematischen Gesichtspunkten bestimmt, hat aber nichts mit einer verschiedenen Überlieferung der einzelnen Bücher zu tun³².

³¹ So z. B. in Cod. Pi und Pr.

³² Vgl. dazu auch V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences*. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller, Quaracchi 1954, 72 n. 703a. Doucet hat auch erstmals auf diese Abschrift aufmerksam gemacht.

§ 3 Benutzung der Quellen

Radulfus Ardens steht, was die Korrektheit wissenschaftlicher Arbeitsweise betrifft, keineswegs hinter seinen zeitgenössischen Theologen zurück. Die von ihm zahlreich benutzten und verarbeiteten Quellen zitiert er zum großen Teil unter Angabe des Verfassernamens, gelegentlich aber auch mit dem Titel des Werkes und unter Angabe des Buches oder Traktates. Bisweilen jedoch begnügt er sich mit der allgemein gehaltenen Einführung ‚Dicitur‘, ‚Scriptum est‘, ‚Fertur‘ oder mit ähnlichen Umschreibungen. Längere Abschnitte aus den Väterviten werden häufig einfachhin mit ‚Legimus‘ begonnen. Die ihm vorliegenden Werke seiner Zeitgenossen benützt Radulfus — wie es in der Scholtheologie des 12. Jahrhunderts allgemein üblich ist — grundsätzlich ohne Quellenangabe und meistens auch ohne formelle Einführung. Dabei hält er sich bald wörtlich an den Text seiner Vorlage, bald begnügt er sich mit einer sinngemäßen Wiedergabe. Soweit es sich um bisher noch ungedruckte Werke des Frühmittelalters handelt, die nur in Handschriften zugänglich sind, bereitet das Auffinden dieser Quellen besondere Schwierigkeiten. Inwieweit die einzelnen Werke direkt oder indirekt benutzt werden, läßt sich nicht immer sicher feststellen. Gleich den anderen Theologen seiner Zeit wird sich auch Radulfus Ardens der damals gebräuchlichen Florilegien oder der Sentenzensammlungen, deren Autoren die Schrift- und Väterzeugnisse vielfach unter thematischen Gesichtspunkten zusammenstellten, bedient haben. Dies steht fest für die Sentenzen des Petrus Lombardus; ihnen mag er manches Augustinus-Zitat entnommen haben. Auch die Hl. Schrift benutzt er gelegentlich im Zusammenhang mit einem Vätertext nur indirekt. Dabei schreibt Radulfus seine Vorlagen nicht nur aus; es geht ihm keineswegs darum, die These eines großen Theologen lediglich zu tradieren oder seine eigene Meinung durch eine ‚auctoritas‘ zu stützen. Er setzt sich vielmehr gründlich mit der benutzten Quelle auseinander, verarbeitet sie und bezieht — wo es erforderlich erscheint — auch Stellung gegen eine ‚Sententia communis‘ oder gegen eine traditionelle Lehrmeinung.

Unter den von ihm direkt und indirekt benützten Quellen zeichnen sich besonders folgende ab¹:

¹ Dieser Überblick wird aufgrund der weiteren Quellenstudien ständig ergänzt.

I. Theologische Quellen

1. Heilige Schrift

Wenngleich Radulfus Ardens seine Moraltheologie nicht aus der Erklärung der Hl. Schrift oder aus Vätertexten herauswachsen läßt, wie es in der Patristik und im frühen Mittelalter der Fall zu sein pflegte², so nimmt doch bei ihm unter den Quellen die Heilige Schrift den hervorragenden Platz ein. Als Prediger und Verfasser zahlreicher Homilien waren ihm die heiligen Bücher sowie zahlreiche große Schriftkommentare der Väter und die ‚Glossa ordinaria‘ gut bekannt; er benützt sie als Quelle für seine ethischen Traktate. Die ausgiebige Verwendung der Hl. Schrift gründet aber vor allem auf einer inneren Wertung und Hochschätzung des Wortes Gottes und der Verkündigung. Selbst die eigene literarische Arbeit, die im Dienste der Unterrichtung im Sittlichen steht, erscheint Radulfus — wie bereits in den vorausgehenden Darlegungen gezeigt wurde³ — als eine Fortführung der Verkündigung des Wortes Gottes.

Diese Vorrangstellung der Hl. Schrift drückt sich allein schon zahlenmäßig aus. So zitiert Radulfus im *Speculum Universale* über 3300mal das ‚Buch der Bücher‘. Von den bisher verifizierten Schriftzitaten fallen allein 620 auf das Buch der Psalmen; es folgen das Evangelium nach Matthäus mit 383, das Buch der Sprüche mit 268, das Lukasevangelium mit 184, Jesus Sirach oder Ekklesiastikus mit 175, der 1. Korintherbrief mit 168, der Römerbrief mit 150, das Evangelium nach Johannes mit 132 und Isaias mit 127 Zitaten. Die folgenden Tabellen, die aufgrund der noch offenstehenden Texte nur noch geringfügige Abänderungen erfahren werden, gewähren einen Einblick, wie häufig die einzelnen Bücher der Hl. Schrift jeweils verwendet werden. Dabei fällt auf — wie die abschließende Übersicht zeigt — daß, auf die einzelnen Kapitel verteilt, in den Büchern IX—XIII die Zahl der Schriftzitate über, in den übrigen Büchern unter dem Durchschnitt liegt⁴. In die nachstehenden Angaben wurden die zahlreichen Hinweise auf exemplarische Gestalten des Alten und Neuen Bundes sowie bloße Andeutungen von Schriftstellen nicht mit aufgenommen.

² Vgl. R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre* 24.

³ Vgl. oben § 1 Anm. 62.

⁴ Da Radulfus Ardens gelegentlich die Schrift auch ohne besondere einleitende Angaben zitiert, sind diese Zitate nicht immer sofort erkenntlich. Die Tabelle dürfte also vereinzelt noch einige Erweiterungen erfahren, die jedoch das bereits jetzt vorliegende Gesamtbild kaum wesentlich verändern werden. Unberücksichtigt bleibt hier zunächst die Tatsache, daß Radulfus einige Schrifttexte aus zweiter Hand bezogen hat. Die Abkürzungen der bibl. Bücher richten sich nach dem LThK².

Register der Schriftstellen

I. Altes Testament	Liber														Summa
	I	II	III	IV	V	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV		
Genesis	1	4	4	5	3	6	1	8	3	7	3	8	7	60	
Exodus		1	1	2	2	5	12	3	13	9	5	1	2	56	
Leviticus				1		1	2	6	6	7	2	3	4	32	
Numeri				1				2	2	2	1			8	
Deuteronomium				2	1	1	3	7	14	8	4	3	2	45	
Josue			1				1							2	
Richter				2	2									4	
Ruth														—	
1. Samuel			1	2	1	1			4	1	2			12	
2. Samuel			1	1	1	1			3		4			11	
1. Könige			1		1	1		1	1		1	4		10	
2. Könige				1		1		1		3		1		7	
1. Chronik														—	
2. Chronik			1	1				1	1					4	
Esdras														—	
Nehemias											1		1	2	
Tobias			1	5					1	6	1		2	16	
Judith									2		1		1	4	
Esther														—	
1. Makkabäer									1					1	
2. Makkabäer														—	
Job	2	4	8	2	2	2	8	9	13	16	11	2	2	82	
Psalmen	12	28	19	5	47	19	30	59	69	118	132	54	28	620	
Sprüche	2	7	1		7	2	4	71	20	19	35	81	19	268	
Prediger	1	1	1		4	1	2	10	6	6	3	3	1	39	
Hoheslied		2		2	1		2	2	2	6	3		3	23	
Weisheit	1		3		2	5	1	8	2	1		3	2	28	
Sirach		3	3	2	3	2	3	32	22	21	17	50	17	175	
Isaias	2	6	3	4	7	9	16	11	13	18	16	9	13	127	
Jeremias		1			1	2		7	12	7	10	2	1	43	
Klagelieder		1	1				1	2	1	1	2		3	12	
Baruch														—	
Ezechiel	1	1			1		3	4	3	6	5	4	2	30	
Daniel				3			3	4	1	1			1	13	
Osce		1		1			2	1			1			6	
Joel							3			1	1		1	6	
Amos	1						2		1		1		1	6	
Abdias														—	
Jonas						1						1		2	
Michäas						1			1		3			5	
Nahum								1						1	
Habakuk			1			1			1		2			5	
Sophonias							1							1	
Aggäus														—	
Zacharias		1		1	1	1	1	2	2				1	10	
Malachias						1	1		1		1			4	
<hr/>															
	23	61	51	43	87	64	103	251	221	264	268	229	115	1780	
<hr/>															
fehlende Angaben			1		1	1	1	2	3	2	5	4	3	23	
<hr/>															
	23	61	52	43	88	65	104	253	224	266	273	233	118	1803	

II. Neues Testament Liber

	I	II	III	IV	V	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	Summa
Matthäus	12	12	10	8	25	19	51	39	41	65	69	19	13	383
Markus		2	2				4	4		5	1	1	3	23
Lukas	6	2	7	5	5	4	18	19	25	44	44	2	3	184
Johannes	5	5	2	3	4	26	31	7	11	15	18	3	2	132
Apostelgeschichte			3	6	3	5	4	4	5	8	5	3	3	49
Römerbrief	13	8	4	5	5	21	6	13	27	25	11	5	7	150
1. Korintherbr.	4	8	7	6	5	4	18	30	9	40	19	5	13	168
2. Korintherbr.	3	2	3	1	1		1	8	7	21	12			59
Galaterbr.	1	3	1	3	2	7	1	2	7	7	3	1	1	39
Epheserbr.		1	3	2	1	3	2	2	6	15	3	3	2	43
Philipperbr.		1		1	2		6	4	3	3	1		3	24
Kolosserbr.				1		1	1	1	2		2	2		10
1. Thessalonicherbr.			1				2	1	2	2	1			9
2. Thessalonicherbr.							2		1	1		1		6
1. Timotheusbr.		1		1	1	2	1	5	1	4	8	2	3	29
2. Timotheusbr.		1				1	1	3		2		6		14
Titusbr.					1			1		1		1	1	5
Philemonbr.														—
Hebräerbr.		2		1	1	6	7	1	5	2	3	1	1	30
Jakobusbr.			1	2	2	3	3	4	9	16	3	5	11	59
1. Petrusbr.			1		1	4	1	1	5	5	3	1	2	25
2. Petrusbr.	1					1			1				2	5
1. Johannesbr.			1	1	3	3	2	3		11	5	1	1	31
2. Johannesbr.														—
3. Johannesbr.								1						1
Judasbr.			1				1		1				1	4
Apokalypse	1	1	2	3	2	1	4	6	6	2	7		2	37
	46	52	50	48	65	115	168	160	186	278	220	68	63	1519

Liber	Zahl der Schriftstellen	Zahl der Kapitel	durchschnittliche Schriftstellen pro Kapitel
I	69	59	1,16
II	113	43	2,62
III	102	58	1,75
IV	91	58	1,56
V	153	78	1,96
VII	180	88	2,04
VIII	272	122	2,22
IX	413	63	6,55
X	410	108	3,79
XI	544	172	3,16
XII	493	145	3,40
XIII	301	72	4,18
XIV	181	83	2,18
Summa	3322	1149	2,89

Radulfus hält sich im allgemeinen an die Übersetzung der Vulgata. Die biblischen Texte dienen ihm dabei zur Ableitung oder Begründung der eigenen Lehrmeinung — gleichsam als ‚Schriftbeweis‘ —, andererseits aber auch zur Veranschaulichung des Gesagten. Häufig weist er, ohne die Schrift selbst zu zitieren, auf einzelne große Gestalten des Alten oder Neuen Testaments hin und bietet somit einen lebendigen ethischen Anschauungsunterricht. Im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Petrus Cantor zitiert Radulfus Ardens die Schrift durchwegs noch ohne Kapitelangabe⁵.

2. Theologen der Patristik

Unter den Vätertheologen, die als Autoritäten namentlich herangezogen werden, stehen an erster Stelle Hieronymus, Augustinus und Gregor der Große. Über fünfzigmal zitiert Radulfus Ardens die Schriften dieser drei Theologen. Dabei bevorzugt er im Zusammenhang mit den Schriftzitaten Hieronymus als Autorität; der größte Teil der Augustinus-Zitate findet sich in den dogmatischen Traktaten des siebten und achten Buches, während die Texte Gregors des Großen vornehmlich für moraltheologische Fragen ausgewertet werden.

Während die Schriften des hl. Hieronymus durchgehend ohne nähere Angabe zitiert werden, benützt und nennt Radulfus von den Werken des hl. Augustinus folgende: *De agone christiano* (entstanden 396), *De baptismo* (401), *De civitate Dei* (413/26), *De correptione et gratia* (426), *De duabus animabus* (392/93), *Enchiridion ad Laurentium* (423/4), *De fide et symbolo* (393), *De gratia et libero arbitrio* (426), *De libero arbitrio* (388/95), *Contra Maximinum Arianum* (428), *De mendacio* (vor 395), *De diversis Quaestionibus LXXXIII* (388—395), *Retractiones* (426—427), *De spiritu et littera* (412), *De trinitate* (399—419), außerdem zahlreiche *Epistolulae*⁶, *Sermones* und *Schriftenkommentare*. Von den pseudoaugustinischen Schriften werden unter anderen namentlich *De fide ad Petrum* und der im 12. Jahrhundert entstandene Traktat *De vera et falsa poenitentia* ausgewertet⁷.

⁵ Vgl. hierzu A. LANDGRAF, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert*, in: *Biblica* 18 (1937) 74—94.

⁶ So z. B. ‚ad Xystum‘ und ‚ad Prosperum et Hilarem‘ in lib. VII c. 38. Über die zeitliche Festlegung der augustiniischen Schriften vgl. J. BARBEL, *Aurelius Augustinus Enchiridion de fide et caritate*; Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Testimonia, Schriften der althristlichen Zeit Bd. 1), Düsseldorf 1960, 244 ff. Die Datierung von M. F. Sciacca wurde der von H. J. Marrou vorgezogen. Über die Echtheit der einzelnen Schriften vgl. A. GAAR - E. DEKKER, *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), Steenbrugis 1961 n. 244—386.

⁷ Vgl. hierzu L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* (Baumker Beiträge 38, 4), Münster 1960, 158—165. Wenngleich es für die z. T. nur

Von den Schriften des Papstes *Gregor I.* des Großen zitiert Radulfus Ardens die Ezechiel- und Evangelienhomilien, die ‚Dialogorum libri IV‘ und vor allem den allegorisch-mystischen Kommentar in Job, die ‚Moralia‘. Gerade aus dem letztgenannten Hauptwerk Gregors, das bis ins 12. Jahrhundert als umfassendes Repertorium der Moral betrachtet wurde⁸, bezog er wesentliche Anregungen für eine allegorische und moralische Schrifterklärung.

Was die Zitationsweise betrifft, so geht Radulfus mit den Vätertexten im allgemeinen großzügiger um als mit den Schriftstellen der Vulgata. Er hält sich nicht sklavisch an seine Vorlage, sondern gibt längere Passagen wohl sinngetreu, aber gekürzt wieder. Größtenteils finden sich auch keine näheren Stellenangaben. Die beiden folgenden Textvergleiche mögen einen kleinen Einblick vermitteln, inwieweit sich Radulfus an seine Vorlage hält.

Gregorius Magnus

Dialogorum liber III c. 47 (PL 77, 309A—C)

Radulfus Ardens

Speculum Univ. liber XI c. 11, Cod. Pa 235rb; Pr 65 vb

Die etenim quadam a *Langobardis captus quidam diaconus* tenebatur ligatus, eumque ipsi qui tenuerant, interficere cogitabant.

Advesperascente autem die, vir Dei *Sanctulus* ab eisdem *Langobardis* petiit *ut relaxari* eique vita concedi debuisset, quod posse se facere omnino negaverunt.

Cumque mortem illius deliberasse eos *cerneret*, *petiit ut sibi ad custodiam* tradi debuisset.

Gregorius in Dialogo narrat: Tenebatur *quidam diaconus a Langobardis captus* et interficiendus.

Cumque eos *Sanctulus* rogaret, *ut captum liberarent*, noluerunt.

Cumque cerneret eos de morte captivi tractare, *petiit ut saltem eum sibi traderent ad custodiendum*.

Cui protinus responderunt:

Tibi quidem *eum ad custodiendum* damus, *sed ea conditione* interposita,

Tibi, inquiunt, *ad custodiendum eum* tradimus, *sed ea conditione, ut si*

indirekte Benutzung der augustinischen Quellen durch Radulfus Ardens zunächst ohne Belang erscheint, wann die einzelnen Werke des Afrikaners geschrieben wurden, für die Auswertung derselben ist es jedoch bedeutungsvoll, da Augustinus in seinen Spätschriften andere Akzente setzt als in den frühen Abhandlungen (etwa bezüglich der Willensfreiheit). Darum wurde die Datierung derselben angegeben.

⁸ Vgl. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur* I, 97—106; L. WEBER, *Hauptfragen*.

ut si iste fugerit, pro eo ipse moriaris. Quod vir Domini libenter accipiens, praedictum diaconum in suam *suscepit* fidem; *quem nocte media* cum Langobardos omnes somno gravi depressos aspiceret, *excitavit et ait:* Surge, et concitus fuge, *liberet te omnipotens Deus.*

Sed idem diaconus promissionis eius non immemor, respondit dicens: *Fugere, Pater, non possum,* quia *si ego fugero, pro me sine dubio* ipse morieris. *Quem vir Domini* Sanctulus ad fugiendum compulit dicens: Surge, et *vade,* te omnipotens Deus eripiat; namque *ego in manu eius sum, tantum in me posunt facere, quantum ipse permiserit.* *Fugit itaque diaconus, et quasi deceptus in medio fidejussor remansit.*

fugeret iste, tu pro eo moriaris. Sub hac igitur conditione *suscepit* eum Sanctulus. *Quem nocte media* dormientibus Langobardis *excitavit et ait:* *Liberet te omnipotens Deus.*

Cui diaconus: *Fugere non possum;* nam *si ego fugero,* tu procul *dubio* pro me moriturus es. *Quem vir Dei* compellens fugere dixit: *Vade,* quia *ego in manu Dei sum, tantum in me possunt facere, quantum ipse permiserit.* *Fugit igitur diaconus et fidejussor remansit.*

Ps. Augustinus (11./12.s.)

De vera et falsa poenitentia c. 14
(PL 40, 1125)

Pium est tamen credere, ut recepta Dei gratia, quae in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona, ut cum destruxerit quod suum non invenit, amet et diligat bonum, quod etiam in peccante plantavit.

Radulfus Ardens

Speculum Universale Lib. VIII c. 69,
Cod. P 116vb; Pa 173rb

Ait Augustinus in libro de Poenitentia:

Pium est, inquit, credere, et nostra fides postulat hoc, ut cum gratia Christi in homine destruxerit mala priora, etiam remuneret bona, et cum destruxerit quod suum non invenit, diligat bonum, quod in peccante plantavit.

3. Weitere theologische Literatur

Neben diesen drei Kronzeugen stützt sich Radulfus Ardens auf eine große Zahl weiterer Theologen und wertet ihre Schriften für das *Speculum Universale* aus. Er zitiert *Ambrosius, Beda Venerabilis*, benutzt die philosophischen und theologischen Schriften des *Boethius* und des *Cassiodorus* — jener Gestalten, die dem gesamten Frühmittelalter als

Bewahrer und Übermittler antiken Lehrgutes bekannt waren⁹, greift vereinzelt — besonders im Zusammenhang mit der Engellehre — auf die unter dem Pseudonym *Dionysius Areopagita* überlieferten Werke zurück, stützt sich vornehmlich in der Trinitätslehre neben Augustinus auch auf *Hilarius von Poitiers* und dessen Hauptwerk ‚De trinitate‘, nennt *Johannes Chrysostomus* und *Johannes von Damaskus* und benutzt auch die um 600 entstandene erste große Stoffsammlung ‚Sententiarum libri tres‘ des *Isidor von Sevilla*. Ganz vereinzelt werden auch *Anselm von Canterbury*, *Berengar von Tours* und *Bernhard von Clairvaux*, *Cyprian*, *Fulgentius*, *Gilbert von Poitiers* und *Hrabanus Maurus*, *Origenes*, *Paschasius*, *Prosper von Aquitanien* sowie zahlreiche Päpste genannt: wir begegnen den Namen von Papst *Alexander*, *Eusebius*, *Fabianus*, *Gelasius*, *Innocentius*, *Julius*, *Leo*, *Marcellus*, *Melchiades*, *Nicolaus*, *Pius*, *Sergius*, *Sixtus*, *Stephanus*, *Urbanus* und *Zacharias* — um nur einige herauszustellen¹⁰. Neben dem Poenitentiale des Bischofs *Theodosius von Canterbury*, den kanonischen Rechtsbestimmungen und zahlreichen Synodalbeschlüssen, neben dem *Symbolum Nicaenum* und dem sogenannten *Symbolum Athanasianum* begegnen uns im *Speculum Universale* auch liturgische Texte: Hymnen aus dem kirchlichen Stundengebet und Antiphonen des Magnificats¹¹. Die Tatsache, daß im *Speculum Universale* die Zitate aus der Hl. Schrift und aus dem kirchlichen Stundengebet stark abgekürzt — oft nur mit den Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte — wiedergegeben werden, weist darauf hin, daß Radulfus Ardens bei seinen Lesern die Kenntnis dieser Texte voraussetzt. Sein Werk dürfte also für Kleriker gedacht sein.

Die längsten zusammenhängenden Abschnitte entnimmt Radulfus jedoch den *Vitae Patrum*¹². Wo es darum geht, ein tugendhaftes Verhalten durch kräftige Beispiele zu unterstreichen oder mit wundersamen Erzählungen auszumalen, greift er auf diese legendären Berichte über die großen Mönchsgestalten der ersten christlichen Jahrhunderte zurück und stellt ihr beispielhaftes Verhalten dar. Die Namen des Abtvaters *S. Antonius*, der Äbte *Ammonius*, *Elias*, *Johannes*, *Macarius*, *Moyses*, *Pachomius*, *Paphnutius*, des Eremiten *Paulus*, *Poemen*, *Zacharias* und noch vieler anderer ehrwürdiger Gestalten — auch von Frauen wie *Caecilia* und *Maria Aegyptiaca* — tauchen auf. Dennoch benutzt Radulfus der-

⁹ Vgl. J. PIEPER, *Scholastik*. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960, 54 ff.

¹⁰ Vgl. allein die zahlreichen ‚auctoritates‘ in Sp. U. lib. VIII c. 67.

¹¹ So in Sp. U. lib. XI c. 48 die Antiphon der zweiten Vesper zum Fest des Martyrers Laurentius vom 10. August und in lib. XI c. 145 die Antiphon der zweiten Vesper zum Fest des Apostels Andreas vom 30. November.

¹² Vgl. hierzu die Texte in PL 73 und 74.

artige Berichte ausschließlich zur Illustration des zuvor behandelten Themas, nicht jedoch als eine Quelle, aus der man grundsätzliche ethische Verhaltensweisen ableiten könnte.

II. Profanliteratur

Die zahlreiche Profanliteratur, die Radulfus Ardens im *Speculum Universale* verarbeitet hat, zeugt von dem ungeheueren Universalwissen unseres Magisters. Er verwertet die historischen Aufzeichnungen aus der Kirchen- und Profangeschichte¹³. Vor allem aber wird sein geistiges Schaffen durch die Kenntnis der antiken Philosophie und Dichtkunst befruchtet.

1. Philosophen

Von den Philosophen der Antike nennt Radulfus Ardens namentlich *Platon*¹⁴, *Aristoteles*, *Seneca* und *Cicero*. Von den Schriften des Stagiriten kennt er die Metaphysik, die Lehrschrift über die Seele und den ‚*Liber praedicamentorum*‘, jedoch noch nicht die Nikomachische Ethik. Radulfus spricht auch gelegentlich vom ‚heidnischen Philosophen‘ oder auch vom ‚philosophus‘ schlechthin. Von Cicero werden besonders die rhetorischen Schriften — in direkter oder indirekter Weise — benutzt. Bisweilen ist jedoch mit ‚philosophus‘ *Boethius* gemeint, aus dessen Kommentaren Radulfus wohl den einen Teil seiner Aristoteles-Kenntnisse bezogen hat. Weiterhin wird im *Speculum Universale* auch das dem 12. Jahrhundert überlieferte ‚medizinische Gedankengut‘ unter Berufung auf die ‚philosophi‘ oder auf *Galenus* ausgewertet. Als Beispiele aus dem Altertum weist Radulfus auf die Philosophen *Crates*, *Diogenes* und *Aristipp*, aber ebenso auch auf die Schriftsteller *Sallust*, *Plinius* und *Tacitus* hin.

2. Dichter und Volksweisheit

Auch den antiken Dichtern räumt Radulfus einen nicht geringen Platz ein. Noch häufiger als den ‚philosophus‘ zitiert er einen Dichter ganz allgemein als ‚*Poeta*‘. Wir begegnen den Dicta (Disticha) *Catos*, Versen von *Juvenalis*, *Horatius Flaccus*, *Lucanus*, *Ovidius*, *Terentius* und *Virgil*. Radulfus wertet auch die antike Prosa und die Briefliteratur *Senecas* aus. Den griechischen Philosophen *Demokrit* rechnet er eben-

¹³ So stützt er sich z. B. in lib. II c. 29 auf die Überlieferung der ‚*Historia Graecorum*‘, bezieht sich in lib. XI c. 42 auf die ‚*Historia Romanorum*‘, nennt in lib. III c. 13 und c. 51 sowie in lib. V c. 68 und in lib. VIII c. 43 die ‚*Historia ecclesiastica*‘ als Quelle oder spricht ganz allgemein von der Tradition der ‚*Historia*‘ (lib. III c. 10).

¹⁴ Für die Texte aus Platon benutzte man im 12. Jahrhundert auch mit Vorliebe den Kommentar Chalcidius. Vgl. J. WROBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem Commentario*, Lipsiae 1876.

falls unter die Dichter. Von der frühchristlichen Dichtung wird besonders die *Psychomachia* des *Prudentius* ausgewertet. Das *Speculum Universale* gewährt auch einen interessanten Einblick in die im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Volkssentenzen, die als ‚Dicta‘ zitiert werden.

Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß Radulfus Ardens alle diese Dichter und Schriftsteller im Original gelesen hat. Bei den Zitaten handelt es sich vielfach um Verse, die Florilegien entnommen sind und besonders in den Schulen gebraucht und ‚memoriert‘ wurden. Auch in seinen Predigten bedient sich Radulfus der hier genannten antiken heidnischen Dichter¹⁵.

In dieser kurzen Übersicht sind keineswegs alle im *Speculum Universale* genannten Autoren aufgezeichnet, sondern nur die bedeutendsten aus der Antike und aus der Zeit der Vorscholastik. Wie bereits erwähnt, hat Radulfus die Werke seiner zeitgenössischen Theologen fast durchgehend ohne namentliche Nennung benutzt; nur einmal zitiert er mit Namen Gilbert von Poitiers¹⁶, der vermutlich sein eigener Lehrer war, und dessen Gegner Bernhard von Clairvaux¹⁷. Radulfus hat z. B. einen Teil seiner Augustinus-Texte den Sentenzen des Petrus Lombardus entnommen. Eine erschöpfende Gesamtübersicht über die im *Speculum Universale* verarbeiteten Quellen kann jedoch erst mit Abschluß der Edition dieses umfangreichen Werkes erstellt werden.

¹⁵ Vgl. hierzu M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur* III, 87.

¹⁶ Sp. U. lib. VIII c. 94: ‚Magister vero Gilbertus (Pa + V: episcopus) Pictaviensis dicebat‘. Vgl. Cod. P 123vb; Pa 143rb und V 139va.

¹⁷ Sp. U. lib. X c. 72: ‚Sanctus etiam Bernardus dicebat‘. Cod. P 214rb; Pr 49rb. — Die Heiligsprechung Bernhards erfolgte durch Papst Alexander III. am 18.1.1174.

§ 4 Beurteilung der Handschriften

Insgesamt kennen wir zehn Handschriften, die das *Speculum Universale* des Radulfus Ardens ganz, zum Teil oder in Form eines Auszuges besitzen. Mit Ausnahme der beiden in der Biblioteca Apostolica Vaticana liegenden Abschriften befinden sich alle übrigen in französischen Bibliotheken und stammen aus dem französischen Raum. Es handelt sich um folgende Codices, die im einzelnen genauer beschrieben werden sollen:

1. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218 (= Cod. B)
2. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 709 (= Cod. Pa)
3. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 710 (= Cod. Pi)
4. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3229 (= Cod. P)
5. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3240 (= Cod. Pr)
6. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242 (= Cod. Ps)
7. Tours, Bibl. municip. Cod. 739 (= Cod. T)
8. Tours, Bibl. municip. Cod. 740 (= Cod. To)
9. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Vat. lat. 1175 I u. II (= Cod. V)
10. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Ottob. lat. 880 (= Cod. Vo)

*I. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218 (Cod. B)*¹

Cod. B ist eine Pergamenthandschrift aus dem 15. Jahrhundert mit 197 Blättern und einem rechteckig abgeschnittenen vorderen Pergamentdeckblatt. Dieses wurde vermutlich später zugefügt; denn die alte noch vorhandene Folienzählung mit römischen Ziffern beginnt erst mit dem folgenden Blatt. Dagegen hat die später vorgenommene Follierung das Deckblatt mitgezählt. Das Format der im einzelnen nicht ganz gleich gefalteten Blätter beträgt 210 × 137 mm. Der Codex enthält alle von Radulfus verfaßten Bücher des *Speculum Universale*: lib. I—XIV (— VI).

Auf der Vorderseite des Deckblattes fol. 1r steht mit großen Lettern: *Speculum universale magistri Adulphi ardentis in 9. lib. digestum* und hinzugefügt als alte Bibliotheksnummer *J 19* sowie die Anzahl der Blätter *folie 197*. Die gleiche alte Bibliotheks- und Folienbezeichnung findet sich

¹ Vgl. CATALOGUE GÉNÉRAL des manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 32, 1), Paris 1897, 145 f.

nochmals auf fol. 3rb. Eine andere spätere Hand hat hier folgende Bemerkung angefügt:

Mr. Dupin au XII siècle parle d'un Raoul surnominé Ardent ; mais il ne luy donne que des sermons.

Aus jüngster Zeit stammt noch die oben rechts eingezeichnete derzeitige Bibliotheksnummer dieses Codex N. 218. — Auf fol. 1va stehen Reste eines Hexameters:

*Vermes et tenebrae, flagellum, frigus et ignis,
daemonum aspectus, scelerum confusio, luctus.*

A Domino datur uxor prudens. Judic. 19.

Auf fol. 1vb beginnt bereits jene sehr kleine kursiv gezogene gotische Schrift, in der das Speculum Universale aufgezeichnet wurde. Zunächst finden sich hier folgende anderweitigen lateinischen Texte:

Quae in iuventute tua non congregasti, quomodo invenies in senectute tua?

*In tribus beneplacitum est spiritui meo, quae sunt probata coram Deo et hominibus:
Concordia fratrum et amor proximorum et vir et mulier sibi bene consentientes.
Tres species oditivi anima mea: Pauperem superbum, divitem mendacem et
senem fatuum et insensatum.*

*Beatus, qui habitat cum muliere sensata et qui in lingua sua non est lapsus. Haec
supradicta Eccli 25(11).*

Isidor: *In malis promissis rescinde fidem in turpi voto muta, Decretum 27 q. 4.*
Idem: *Quaecumque arte verborum quia iuret, Deus tamen qui conscientiae testis
est ita hic accipit sicut ille, cui iuratur, intelligit.*

Fol. 2r ist einspaltig beschrieben und trägt auf der Vorder- und Rückseite Teile eines Quaestionenverzeichnisses eines anderen Werkes:

Item votum velle retractare damnable est, dist. 32 ; voventibus 22 . . .

Eine Glosse am unteren Rand dieser Seite bezieht sich bereits auf das Speculum Universale; sie weist auf das Fehlen des 6. Buches hin: *Hic deficit liber VI.*

Der Text des Speculum Universale beginnt ohne eigene Überschrift auf fol. 3ra:

Incipit: *Liber primus. Quid est scientia et quae eius species. Primum capitulum.*
Scientia est vera perceptio mentis infinitate finite comprehendens.

Der gesamte Codex umfaßt zwanzig Lagen verschiedener Stärke sowie zwei Einzelblätter und zwar in dieser Abfolge:

2(2) + 2 IV(18) + 17 V (188) + V—1(197)

Auf zwei Einzelblätter folgen also zwei Quaternionen (bis zu fol. 18), anschließend 17 Quinionen (bis zu fol. 188) und noch ein Quinio, dem ein Blatt fehlt (bis zu fol. 197). Der Schreiber war im einzelnen darauf

bedacht, ein neues Buch nach Möglichkeit auch mit einer neuen Lage zu beginnen. So beginnt

- lib. I fol. 3ra mit der ersten Quaternio;
- lib. III fol. 19ra mit der 3. Lage, der 1. Quinio;
- lib. IV fol. 39ra mit der 5. Lage, der 3. Quinio;
- lib. VII fol. 59ra mit der 7. Lage, der 5. Quinio;
- lib. IX fol. 99ra mit der 11. Lage, der 9. Quinio;
- lib. X fol. 119ra mit der 13. Lage, der 11. Quinio;
- lib. XI fol. 139ra mit der 15. Lage, der 13. Quinio;
- lib. XIII fol. 179va mit der 19. Lage, der 17. Quinio;

Die Kapitelzählung der einzelnen Bücher und ihre Lage innerhalb von Cod. B ist folgende:

- liber I (c. 1 — 59) fol. 3ra — 10va;
- liber II (c. 1 — 43) fol. 10va — 18vb;
- liber III (c. 1 — 57) fol. 19ra — 31ra;
- liber IV (c. 1 — 58) fol. 31rb — 42vb;
- liber V (c. 1 — 78) fol. 42vb — 57va;
- liber VII (c. 1 — 88) fol. 59ra — 76va;
- liber VIII (c. 1 — 118) fol. 77ra — 98rb;
- liber IX (c. 1 — 60) fol. 99ra — 118vb;
- liber X (c. 1 — 104) fol. 119ra — 138vb;
- liber XI (c. 1 — 172) fol. 139ra — 160vb;
- liber XII (c. 1 — 147) fol. 161ra — 179rb;
- liber XIII (c. 1 — 72) fol. 179va — 184ra;
- liber XIV (c. 1 — 82) fol. 184ra — 189ra.

Dieser Codex zählt also insgesamt 1138 Kapitel des *Speculum Universale*.

Mehrere Scriptoros haben an dieser Kopie geschrieben. Ergänzungen und Korrekturen werden gelegentlich als Randglossen beigelegt². Die Schrift mit einfach ausgezogenen Initialen ist trotz der verhältnismäßig wenig verwendeten Abkürzungen nicht immer leicht leserlich. Der Text des *Speculum Universale* und des anschließenden Sachverzeichnisses wird durchwegs zweispaltig geschrieben. Entsprechend der verschiedenen Größe der Schrift schwankt die Zeilenzahl der einzelnen Spalten zwischen 40 und 70 Zeilen. Ein erster Schreiber zeichnete mit sehr kleiner Kursivschrift die beiden ersten Lagen und Bücher, wobei er auf jede Spalte zirka 50 Zeilen bringt. Mit der dritten Lage, lib. III (fol. 19ra), beginnt ein zweiter Schreiber, dessen Schrift etwas größer

² So z. B. auf fol. 168vb, 169rb und 170rb.

und gestochen ist. Seine Spalten sind schmaler gehalten und umfassen nur gegen 43 oder 44 Zeilen. Die vierte Lage (ab fol. 29ra) besitzt wieder längere Spalten mit ungefähr 48 oder 49 Zeilen. Die Schrift ähnelt stark der vorausgehenden. Mit der fünften Lage, lib. IV (fol. 39ra), beginnt wiederum ein neuer Schreiber, dessen Schriftzüge noch kleiner und stärker kursiv ausgezogen sind als die des ersten. Seine Spalten umfassen jeweils gegen 70 Zeilen. Auf der neunten Lage (fol. 79ra) wird die Schrift größer, die Zeilenzahl je Spalte nimmt entsprechend ab: fol. 79r mit noch 62, fol. 81 bereits nur noch mit 49 Zeilen; in dieser Größenordnung bleiben die Schriftzüge bis zum Schluß des 8. Buches. Mit fol. 99r beginnt eine neue, etwas größere Schrift (zirka 50 Zeilen pro Spalte), mit fol. 119r jedoch eine sehr kleine Kursivschrift (mit über 60 Zeilen). Mit dem 11. Buch bzw. ab Lage 15 finden sich wieder die sehr kleinen Schriftzüge (bis zu 70 Zeilen pro Spalte), die bis zum Schluß durchgehalten werden.

Auf fol. 38ra beginnt der Schreiber c. 31 von liber IV mit den ersten Worten, bricht aber dann aus unübersichtlichen Gründen mit der Bemerkung *et cetera quaere in sequenti folio* plötzlich ab, um auf fol. 39ra dieses Kapitel nochmal von vorn zu beginnen. Der Rest von fol. 38 ist leer.

Im Vergleich zu den anderen Abschriften sind die Quellenangaben der Zitate in dem vorliegenden Codex bisweilen genauer. Der Kopie ist es zudem eigen, daß in ihr sämtliche Skizzen und ‚arbores‘ fehlen; gelegentlich findet sich nur ein Hinweis auf eine ‚figura‘³, gelegentlich wird der Platz dafür ausgespart⁴. Bisweilen werden Schrift- und Väterzitate, allzu langatmige Passagen aus Vitenberichten und auch Texterläuterungen gekürzt oder ganz gestrichen; besonders innerhalb der letzten beiden Bücher sind derartige Abbreviationen häufig⁵. Schon aus diesen Gründen dürfte die vorliegende Handschrift trotz ihres relativ guten Textes als Grundlage für die kritische Edition nicht in Frage kommen.

Innerhalb der Kopie des Speculum Universale finden sich aber auch anderweitige Einschübe, so z. B. im Anschluß an liber V, welches auf fol. 57va abschließt. Der in den übrigen Abschriften an dieser Stelle übliche Vermerk zu Buch VI, das über das Gebet handeln sollte, fehlt.

³ Vgl. fol. 9ra: „53. capitulum fiat figura“; oder fol. 138vb: „Explicit liber decimus. Sequitur figura“.

⁴ So auf fol. 130r, 137r, 142ra, 151vb, 152vb, 154rb und an weiteren Stellen.

⁵ So wird z. B. in lib. XIV c. 20 der gesamte mittlere Teil des Kapitels ausgelassen. Vgl. Cod. B 185ra. — L. Hödl hat diese Tatsache bei seiner allzu günstigen Bewertung dieser Kopie übersehen. Vgl. L. Hödl, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte III/IV (1962) 379–381.

Statt dessen hat ein anderer Schreiber den Anfang einer Abbreviation des ersten Sentenzenbuches des Lombarden in französischer Sprache aufgezeichnet. Voraus geht der Hinweis:

Quae sequuntur, non sunt de libro isto, sed est quaedam compilatio super librum Sententiarum abbreviata bene utilis.

(fol 57va)

Nun beginnt der französische Text, der in drei Abschnitte aufgeteilt ist, an deren Anfang der Platz für die Initialen ausgespart blieb;

La Sancte Excripture nous enseigne qu'il a en Dieu unité en nature dont il n'est qu'un Dieu . . . cinq propriétés, dont les trois seulement sont personnelles.

(fol. 57va—57vb)

Auf fol. 58 finden sich lediglich folgende Zitate:

fol. 58ra:

Gregorius: *In tot partes cor dividitur, quot sunt ea, quae diliguntur.*

Augustinus: *Amor est animae pondus portans eam quocumque ipse fertur et anima verius est ubi amat quam ubi animat.*

Idem: *Totum mundum debet contemnere, qui sibi in coelo thesaurizat.*

Et: *Qui fecit te sine te, non iustificabit te sine te. Non sit notabilis habitus vester nec affect. vesti. pla. sed moribus. Initium omnis mali est amor proprii boni. — In libro ‚De civitate Dei‘.*

fol. 58rb:

Hieronymus: *Stultitia est illic thesaurum reponere. Unde exiturus es et illuc non p. mittere, ubi semper victurus es, illic ergo substantiam tuam colloca, ubi patriam habes. Super illud: Nemo potest duobus dominis servire.*

Idem: *Non longe est a facto, qui delectatur in verbo. Subitus fervor longum vincit teporem.*

Bernardus: *Sicut semper nullum momentum est, in quo homo Dei bonitate non participet, ita nullum momentum esse debet, in quo eum in memoria et gratiarum actione non habeat. Haec liber De contemptu mundi.*

Nota contra praelatos: *Amor audaciam plurimorum quos videmus de suis vineis non colligere nisi spinas et tribulos. Vineis tamen urcis ingerere non verentur fures sunt et latrones, non custodes vel cultores.*

fol. 58va:

Seneca: *Initium sanitatis est cognitio morbi*

Ps. (?) quoniam iniquita.

Ähnliche Einschübe finden sich am Schluß von liber VIII, das auf fol. 98rb endet. Fol. 98v ist leer. Vor Beginn von liber IX auf der folgenden Seite hat der Schreiber einige für das Thema des neunten Buches einschlägige Texte über die Klugheit aufgezeichnet. Es handelt sich

dabei um folgende den Werken Ciceros, Bernhards von Clairvaux und Hieronymus' entnommene Zitate:

fol. 99ra:

De prudentia. Tullius: *Prudentia est rerum bonarum malarumque utrarumque discretio cum fuga mali et electione boni. Nihil prudentia dulcius quam ut cetera senectus aufert.*

Bernardus beatus: *Ubi est vera prudentia nisi in Christi doctrina. Ubi est vera iustitia nisi in Christi vita, ubi vera fortitudo, nisi in Christi patientia? Soli ergo sunt prudentes, qui doctrina Christi sunt imbuti, soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum sunt consecuti et soli temperantes, qui eius vitam mutari student, soli fortes, qui eius patientiae documenta in suis passionibus tenent.*

Hieronymus: *Nihil sapientia melius, nihil prudentia dulcius, nihil scientia suavius. Omne aurum in comparatione scientiae arena est erigua. Neminem Dominus diligit, nisi eum cum sapientia habitat. Qui secundum saeculum sapiens est, secundum Deum stultus est. Sapientia maior fit dando, retinendo minoratur, largiendo redundantior est scientia et dum confertur, plus abundat.*

Das nun folgende Kapitelverzeichnis des 9. Buches (fol. 99ra—99rb) ist mit auffallend großen Buchstaben geschrieben. Für liber I wie für liber VIII fehlt der Index ganz, doch blieb für liber VIII der Platz dafür ausgespart (fol. 76va—77rb).

Auf fol. 189ra endet der Text des Speculum Universale:

„. . . ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae. Explicit. Jesus. Maria“.

Am Schluß findet sich noch ein Sachindex (fol. 189ra—193vb), der etwas kürzer gefaßt ist als der Index von Cod. V. — Fol. 193vb endet: *Explicit Speculum Universale. Et si quae in eo reperiantur male scripta vel minus bene dicta, rogo quod corrigantur.*

Nicht nur an dieser Stelle, sondern auch am Ende des zweiten, des dritten und des achten Buches wird der Titel des Werkes ausdrücklich mit ‚Speculum Universale‘ bezeichnet und zu Beginn des dritten Buches zudem noch als Verfasser ‚magister Radulphus Ardens‘ genannt⁶.

Auf fol. 193vb beginnt noch ein weiterer Text, der sich bis zum Ende des Buches Cod. B 196vb hinzieht und dort abbricht. Fol. 193vb:

De Martiniana. Item Aaron impius sacerdotum approbatur, dist. 27 . . .

Vermutlich gehört jedoch das eingangs erwähnte vorgeschobene Blatt 2 mit seinem Quaestionenverzeichnis zu diesen Texten; denn es stammt

⁶ So fol. 18vb: „Explicit secundus liber Speculi Universalis“; fol. 19ra: „Incipit tertius liber Speculi Universalis editus a magistro Radulpho Ardentis“; fol. 31ra: „Explicit tertius liber Speculi Universalis“; fol. 98rb: „Explicit octavus liber Speculi Universalis“; fol. 193vb: „Explicit Speculum Universale“.

von demselben Schreiber und gleicht in den Einleitungsformeln und in den Distinktionshinweisen ganz den Ausführungen am Schluß des Codex.

II. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 709 (Cod. Pa)⁷

Cod. Pa ist eine Pergamenthandschrift des 13./14. Jahrhunderts mit 382 Blättern im Format von 306 × 214 mm (311 × 226 mm). Auch dieser Codex enthält alle Bücher des Speculum Universale: liber I—XIV (—VI). Der Text ist durchwegs auf zwei Spalten mit je 43—45 Zeilen in gotischer Schrift geschrieben. Die Initialen sind farbig rot ausgezeichnet.

An diesem Codex haben mehrere Schreiber, mindestens drei, gearbeitet. Er umfaßt insgesamt 49 Lagen mit folgender Stärke:

19 IV(152) + 1(153) + 6 IV(201) + 2 III(213) + 8 IV(277) + IV—1 (284) + IV(292) + III—1(297) + 10 IV(377) + III—1 (382)

Auf 19 Quaternionen folgt ein Einzelblatt (fol. 153), welches zudem ausschließlich von einer in diesem Kodex ansonsten nicht vorhandenen Schrift mit einem Kapitelverzeichnis beschrieben und vermutlich erst nachträglich beim Binden eingefügt worden ist. Danach folgen sechs Quaternionen, zwei Ternionen, acht Quaternionen, ein Quaternio mit einem fehlenden Blatt, wiederum ein Quaternio, ein Ternio mit einem fehlenden Blatt, zehn Quaternionen und schließlich noch ein Ternio, dem ein Blatt fehlt.

Die einzelnen Bücher finden sich auf folgenden Seiten:

liber	I	(c. 1 — 59)	fol.	1ra — 15ra;
liber	II	(c. 1 — 43)	fol.	15ra — 28ra;
liber	III	(c. 1 — 57)	fol.	28ra — 44vb;
liber	IV	(c. 1 — 58)	fol.	44vb — 62va;
liber	V	(c. 1 — 65)	fol.	62va — 90rb;
liber	VII	(c. 1 — 88)	fol.	90rb — 121rb;
liber	VIII	(c. 1 — 122)	fol.	121rb — 152vb;
liber	IX	(c. 1 — 63)	fol.	154ra — 184rb;
liber	X	(c. 1 — 118)	fol.	184va — 229vb;
liber	XI	(c. 1 — 169)	fol.	230ra — 289ra;
liber	XII	(c. 1 — 148)	fol.	289rb — 341va;
liber	XIII	(c. 1 — 71)	fol.	341va — 362vb;
liber	XIV	(c. 1 — 82)	fol.	363ra — 381rb; (Skizze 381v).

⁷ Vgl. die sehr summarische Beschreibung dieses und des folgenden Codex in: CATALOGUE GÉNÉRAL des manuscrits des Bibliothèques publiques de France: Paris, Bibliothèque Mazarine, tome I, Paris 1885, 326.

Auf fol. 90rb findet sich an Stelle von liber VI folgende Bemerkung:
Hic deest liber sextus, in quo proposuerat magister se de oratione tractaturum, quem, quia ad maiora festinabat, quousque consummasset, distulit, sed postea morte interveniente perficere non potuit.

Dem Kapitelverzeichnis des ersten Buches wird ein *Initium* vorausgeschickt, welches sich in dieser Form und in wörtlicher Übereinstimmung nur noch in Cod. V findet⁸.

Incipit Speculum Universale distinctionum magistri Radulphi Ardentis de virtutibus et vitiis eisdem oppositis et primo incipit tabula super capitula primi libri.

(fol 1ra)

Neben der derzeitigen Nummer 709 trägt die Handschrift auf fol. 1ra noch eine alte Codexnummer 1080. Auf fol. 3r und fol. 380v am oberen Rand steht von anderer Hand jeweils ein Besitzvermerk:

Pro libreria Regali Collegii Campania alias Navarra,
 wobei auf fol. 380v noch „pars fundar“ beigefügt wird. Der Codex in der Bibliothek zu Navarra trug einstmals die Nummer 617.

Incipit: Incipit liber primus. Quid sit scientia et quae eius species. Primum capitulum. Scientia est vera perceptio mentis infinita finite comprehendens.

(fol. 1rb)

Die Vorderseite des ersten Blattes fol. 1r ist stark verwaschen und der Text nur noch schlecht leserlich, doch der restliche Teil der Handschrift blieb gut erhalten. Die einzelnen Skizzen und ‚arbores‘ sind sorgfältig ausgeführt. Fol. 1r—12v sind von einem ersten Schreiber mit gebundener Kursivschrift gezeichnet. Von fol. 13r—152vb (Ende von liber VIII) findet sich eine feine gestochene Schrift. Der Schreiber sieht in liber I—VIII den ersten Teil des Werkes und fügt darum abschließend hinzu: „Explicit prima pars“ (fol 152vb). Mit fol. 154r (liber IX) beginnt wieder eine gebundene Schrift. Die Initiale auf fol. 154va im Anschluß an das Kapitelverzeichnis von liber IX ist auffallend groß und mehrfarbig ausgezeichnet. Der Schreiber wollte damit offensichtlich den Beginn des zweiten Teiles des *Speculum Universale* besonders hervorheben. Daß mit dem neunten Buch ursprünglich tatsächlich ein zweiter, eigens gebundener Codex begann, zeigt die bisweilen noch sichtbare alte Folienangabe am oberen rechten Rand des Blattes, vor allem aber der Index auf dem eingeschobenen Blatt fol. 153ra—153rb. Er ist von fremder Hand geschrieben in gebundener Schrift und gibt auch die ehemaligen Folienangaben dieses zweiten Teiles des Codex an. Dabei zählt

⁸ Vgl. Cod. V 1ra.

er nicht sämtliche Kapitel der letzten sechs Bücher einzeln, sondern in sachgemäßer Zusammenfassung auf. Gerade dieser Kurzindex zeigt, welche Kapitel man damals als zusammengehörig betrachtete. Er soll darum im folgenden wiedergegeben werden:

(In libro nono)

fol.

Pa 153ra

Quid sit prudentia et partibus eius, per cap. 12	1
Quot modis cognoscatur Deus, per capitula 8—13	6
De notitia sapientiae et usu prudentiae, per cap. 8	11
Quid debeat loqui, per 4 cap.	14
De prima parte doctrinae, quae est correctio et de septem partibus eius, per 12 cap.	15
De prudentia simplicitate et sequelibus, per cap. 7.	25
De stultitia et curiositate.	28

(In) Libro decimo

Primo de iustitia legis et evangelica et de officiis eius, per cap. 25	32
De iniustitia et nocentia	41
De iustitia fori et de speciebus iustitiae iudiciariae.	42
De falsis iudiciis	44
De mensura poenarum peccatis debitarum	46
De titulis iustitiae ut haereditatis, donationis etc., per cap. 12	48
De illicite acquisitis	51
De officio iudicii vel praelati	52
De clementia et speciebus iustitiae	53
De fortitudine, per cap. 6	57
De patientia, per cap. 9	60
De dominatione	68
De magnanimitate, constantia et perseverantia	69
De temperantia	73
De pace	74
De continentia	76

(In) Libro undecimo

De amore, dilectione, caritate, benignitate	77
De voto et desiderio	86
De invidia	90
De speciebus misericordiae.	92
De beneficentia.	95
De elemosina	97

	<i>fol.</i>
De concordia	111
De amicitia	114
De gratitudine	116
De cultu	118
De spe	119
De timore	120
Pa 153rb	
De aemulatione	123
De gaudio	124
De ira	125
De laetitia et cantu	129
De tristitia	131
De pudore et gloriatione	133
De mansuetudine	134
<i>(In) Libro duodecimo</i>	
De tepore et negligentia	136
De accidia et contemptu	139
Quod temporalia sunt falsa	141
De bonis paupertatis, per cap. 30	144
De avaritia quomodo contrahitur, per cap. 40	149
De contemptu dignitatum et honorum	161
De potestate miraculorum et animarum	163
De familiaritate principum	165
De contemptu laudis et vanae gloriae	166
De hypocrisi et singularitate	169
De contemptu voluptatis	171
De humilitate et honorificentia	176
De oboedientia	181
De superbia	183
<i>(In) Libro tertio decimo</i>	
De custodia oris et speciebus locutionis	189
De mendacio et sermonibus	192
De multiloquio et taciturnitate	194
De contentione, litigio et vero sermone	196
De confessione, periurio et iuramento vero, iudicio	198
De susurratione, vera laude et adulatione	201
De vituperatione, contumelia, detractio et murmuratione	203
De vero voto, foedere vero	205

De vera deprecatione	208
De speciebus locutionis et silentii	209

(In) *Libro quarto decimo*

De quinque sensibus corporis et primo de vago oculo, per cap. 9 .	211
De vago aut vano auditu, per cap. 7	212
De odoratu, per cap. 6	213
De temperantia gustus, de abstinencia, ieiunio et sobrietate, per cap. 40	214
De contactu et castitate, per cap. 13	223
De luxuria, per cap. 6	226

Die Schriftzüge der letzten sechs Bücher sind im einzelnen schwer auseinanderzuhalten. Für liber IX (fol. 154ra—194vb) sowie für liber XI—XIV (fol. 230ra—280vb) ähneln sie stark der zu Beginn des Codex vorliegenden gebundenen Schrift, während liber X (fol. 195ra—229vb) wieder mehr gestochene Schriftzüge trägt. Die insgesamt 42 größeren und kleineren Skizzen finden sich in liber I und in liber IX—XIV auf folgenden Seiten⁹: Fol. 2v; 4v; 5rb; 5vb; 12v; 154r; 184r; 195r; 209r; 225v; 229v; 232r; 238r; 264rb; 267r; 271v; 276va; 282ra; 285rb; 286r; 287rb; 288va; 315v; 317vb; 324r; 327r; 333r; 336v; 339r; 340rb; 343v; 345r; 358v; 360rb; 361r; 362ra; 362v; 365ra; 367ra; 374v; 375v; 381v.

Infolge der Skizzen ist auf fol. 209r und fol. 238r der Text nur einspaltig geschrieben. Nur gelegentlich stehen Randglossen als Korrektur oder mit Kapitelüberschrift. Dem jeweiligen Buch wird stets ein ‚Index capitulorum‘ vorangestellt. Doch innerhalb des Textes fehlen die Rubriken der Kapitel auf weite Strecken, nur der Platz dafür blieb ausgespart¹⁰. Innerhalb des 10. Buches fällt auf, daß Schriftzitate häufig nicht abgekürzt, sondern ausgeschrieben und eigens unterstrichen wurden¹¹. Die durchgehende Kapitelzählung ist nicht zuverlässig. Auf fol. 232v hat der Schreiber die oberen zwei Drittel der Seite für eine Skizze ausgespart, aber dann versehentlich an diese Stelle 11 Zeilen des 4. Kapitels aus liber XI eingefügt. Er bricht mitten drin ab und beginnt fol. 232vb unten nochmals mit der Aufzeichnung des gleichen Abschnittes.

Der Text des *Speculum Universale* endet auf fol. 381rb:

Explicit . . . ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae,

⁹ An der Angabe der Spalte (r, ra) ist jeweils ersichtlich, ob sich die Skizze über die halbe oder über die ganze Breite der Seite erstreckt. Skizzen, die die ganze Folienseite ausfüllen, sind kursiv gedruckt.

¹⁰ Besonders innerhalb der zweiten Hälfte des Codex fehlt der größte Teil der Rubriken (vgl. fol. 290v ff.). Die letzte Kapitelüberschrift findet sich auf fol. 347rb zu lib. XIII c. 19.

¹¹ Vgl. z. B. fol. 210r ss.

und der Schreiber hat als Randglosse noch hinzugefügt: *Non plus invenitur huius operis*. Auf fol. 381v findet sich noch eine abschließende Skizze.

III. Paris, Bibl. Mazarine Cod. 710 (Cod. Pi)¹²

Cod. Pi ist eine Pergamenthandschrift aus dem 13./14. Jahrhundert mit 141 gezählten und zwei vorgelagerten nicht gezählten Blättern im Format 325 × 231 mm (322 × 233 mm). Das erste nicht gezählte Deckblatt (fol. I) trägt auf der Vorderseite von späterer Hand den Vermerk *Liber de 4 virtutibus cardinalibus* und am oberen Rand von anderer Hand *De vitiis (?) et de peccatis*; die Rückseite trägt einen Besitzvermerk *BBB*. Das zweite nicht gezählte Deckblatt (fol. II) ist leer, trägt lediglich auf der Vorderseite am oberen Rand die alte Bibliotheksnummer 705 und auf der Rückseite *BB* — dieser gleiche Besitzvermerk findet sich noch auf fol. 1r unten und am Schluß auf fol. 141v unten.

Dieser Codex enthält nur die Bücher IX—XIV des Speculum Universale; sie sind in zwei Spalten mit fein gestochener gotischer Schrift gezeichnet. Der Codex umfaßt außer den beiden vorderen Deckblättern 18 Lagen folgender Stärke:

17 IV (136) + 1 III—1(141).

Die einzelnen Bücher verteilen sich folgendermaßen:

liber IX (c. 1 — 62) fol. 1ra — 25r;
 liber X (c. 1 — 107) fol. 25va — 49v;
 liber XI (c. 1 — 172) fol. 49va — 80va;
 liber XII (c. 1 — 145) fol. 80va — 113ra;
 liber XIII (c. 1 — 72) fol. 113ra — 126vb;
 liber XIV (c. 1 — 83) fol. 127ra — 141vb.

Für die Bücher IX—XII wird am oberen Rand der einzelnen Seite jeweils mit römischen Zahlen die entsprechende Kapitelnummer angegeben. Innerhalb der Bücher XIII und XIV dagegen unterbleibt die Zählung.

fol. 1va: Incipit: *Quid sit prudentia. Capitulum primum. Prudentia est virtus bonorum a malis et utrorumque ab invicem sequestratrix et electrix.* (fol. 1va)
 Explicit: . . . *ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae.* (fol. 141vb)

Auf fol. 11r findet sich am unteren Rand von späterer Hand der Vermerk: *Bibliothecae Augustinianae Generalis Collegii Parisiensis fol. 10*. Mit der zweiten Lage fol. 17ra beginnt eine etwas kleinere, aber im übrigen gleich gestochene gotische Schrift. Den einzelnen Büchern ist jeweils das

¹² Auch von diesem Codex existiert noch keine genauere Beschreibung als die in CATALOGUE GÉNÉRAL, Bibl. Maz. I, 326.

Kapitelverzeichnis vorausgestellt, wobei dasselbe für liber X (fol. 25v), liber XI (fol. 49v–50r), liber XII (fol. 80v–81r)¹³ und für liber XIV (fol. 127r–127v) dreispaltig geschrieben ist. Der Abschluß von liber IX (fol. 25r) ist wegen der auf derselben Seite aufgezeichneten Skizze einspaltig geschrieben. Im übrigen finden sich auch in diesem Kodex die Skizzen eingezeichnet, und zwar auf folgenden Seiten: Fol. 1r; 25r; 31v; 39rb; 47v; 49v; 51r; 54r; 67vb; 69rb; 71v; 73v; 74rb; 77ra; 78v; 79r; 79vb; 80rb; 95v; 97r; 101r; 103r; 107r; 109v; 112ra; 114rb; (*in marg*); 114va; 124r; 125rb; 125va; 126ra; 126va; 127r; 128vb; 129va; 130rb; 136r; 137r; 141vb.

Der Text ist nicht korrigiert und besitzt im allgemeinen auch keine Randglossen¹⁴. Die Initialen sind nur zu Beginn der Bücher größer und mehrfarbig, am Anfang der einzelnen Kapitel einfach und einfarbig ausgedeutet.

IV. Paris, Bibl. Nat. Cod. 3229 (Cod. P)¹⁵

Cod. P ist eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts mit 133 Blättern im Format 280 × 205 mm, auf denen zweispaltig in gestochener gotischer Schrift die Bücher I–VIII (–VI) des Speculum Universale niedergeschrieben wurden. Die Initialen der einzelnen Kapitel sind rot ausgezeichnet, die Initiale des ersten Buches jedoch in Filigran blau und rot. Die Handschrift stammt aus der Bibliothek der Kartause von Liget in der Diözese Tours und trug dort die Nummer XLI, wie noch eine Notiz am oberen Rand von fol. 1va anzeigt: *Volumen XLI*. Auf dem nicht gezählten ersten Blatt von Lage 1 findet sich auf der Rückseite als weiterer Besitzvermerk *Codex D. Antonii Faure 36, Reg. 4288*, wobei die Nummer korrigiert wurde zu 4278. Auf fol. 1ra wird dem Kapitelverzeichnis von liber I folgendes *Initium* vorangestellt:

Primus liber describit et dividit scientiam et assumens ethicam eam quoque describit et dividit, deinde ostendit, quid sit bonum, quid malum, quid virtus, quid vitium et quam hae ex proprietatibus animae nascuntur. Ostendit quas proprietates Deus animae in prima creatione contulerit et quomodo homo peccando eas corruerit. Ostenduntur autem ista per capitula LVIII.

¹³ Der Anfang des Textes von liber XII auf fol. 81r ist ebenfalls noch dreispaltig geschrieben.

¹⁴ Lediglich auf fol. 134r hat der Schreiber eine Auslassung am Rand korrigiert; auf fol. 105rb und auf einigen weiteren Seiten finden sich am Rand für die Schriftzitate allgemeine Quellenangaben; auf fol. 106r hat eine spätere Hand die kaum noch leserlichen Worte geschrieben: *Aliqui steterunt s. . . librum ferre. . . octo. . .*

¹⁵ Vgl. hierzu auch die Beschreibung in: Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France Bibliothèque Nationale, Catalogue général des manuscrits latins (tome 4), Paris 1958, 386.

Incipit: *Incipit liber primus. Quid sit scientia et quae eius species. Scientia est vera perceptio mentis infinita finite comprehendens* (fol. 1va)

Explicit: . . . *si fortassis in aliquo exorbitavimus, semper sumus parati, sine pertinacia sententiae cedere saniori. Explicit liber octavus.* (fol 133vb)

Die einzelnen Bücher verteilen sich wie folgt:

liber I (c. 1 — 59) fol. 1ra — 13vb;

liber II (c. 1 — 43) fol. 13vb — 25va;

liber III (c. 1 — 58) fol. 25va — 38va;

liber IV (c. 1 — 58) fol. 38va — 52va;

liber V (c. 1 — 78) fol. 52va — 74ra;

liber VII (c. 1 — 88) fol. 74ra — 103va;

liber VIII (c. 1 — 118) fol. 103va — 133vb.

Auf fol. 74ra wird das Fehlen von liber VI folgendermaßen angegeben: *Hinc deesse liber sextus, in quo proposuerat magister se de oratione tractaturum, quem quia ad maiora festinabat, quousque cetera consummasset distulit, sed postea morte interveniente perficere non potuit.*

Die einzelnen Lagen werden nicht angezeigt, nur der Anfang der zweiten Lage ist auf fol. 9vb unten angegeben. Jedem Buch ist das Kapitelverzeichnis vorangestellt. Die einzelnen Skizzen sind auf folgenden Seiten sehr sorgfältig gezeichnet:

Fol. 2v; 4rb (*in marg*); 4va; 4vb; 5rb; 5vb (*in marg*); 11v; 74v; 133v.

Der Text ist interlinear und am Rand nach einer anderen Abschrift verbessert worden. Besonders innerhalb von liber VIII finden sich zahlreiche größere Auslassungen, die am Rand oder auf eingeschobenen Blättern korrigiert wurden.

Auf fol. 1ra am oberen Rand steht in gotischer, groß ausgezeichneter Schrift des 13. Jahrhunderts eine Bemerkung, die für die Datierung des Todes von Radulfus Ardens sehr aufschlußreich ist. Leider ist sie am oberen Rand z. T. abgeschnitten:

*Pridie idus septembris magister Radulphus (obiit). A mundi poena septembris lux duodena | illum secrevit, qui mundi gaudia sprevit*¹⁶.

In liber VIII findet sich auf fol. 123va vor cap. 94 *De extrema unctione* (in Cod. P als cap. 92 gezählt) als Glosse die Notiz: „Hic lege illa tria capitula, quae sunt in schedula ordinatim“. Auf fol. 124r finden sich die vorausgehenden drei Kapitel lib. VIII c. 91—93 einspaltig geschrieben. Auf fol. 124v stehen ebenfalls einspaltig geschrieben zwei Korrekturen zu Textauslassungen der folgenden Seite fol. 125ra und 125rb. Auch

¹⁶ Vgl. M. T. D'ALVERNY, *L'obit de Raoul Ardent*, in: Arch. d'hist. doctr. litt. Moyen Age 15—17 (1940—1942) 403—405. D'Alverny hat diese Notiz in Cod. P bereits ausgewertet.

fol. 126 enthält auf der Vorderseite einspaltig drei Texteinschübe für fol. 125vb und auf fol. 126v cap. 102 des achten Buches, welches auf fol. 127va seinen eigentlichen Platz hat. Diese textlichen Korrekturen sind in einer etwas kleineren Schrift aufgezeichnet. Noch ein drittes Mal finden sich derartige Ergänzungen bzw. Einschübe auf fol. 131r und 131v.

*V. Paris, Bibl. Nat. Cod. 3240 (Cod. Pr)*¹⁷

Cod. Pr ist eine Pergamenthandschrift aus dem 13. Jahrhundert und enthält auf 204 Blättern 300 × 200 mm zweispaltig geschrieben die Bücher IX—XIV des Speculum Universale. Die fein gestochene gotische Schrift gleicht der Schrift von Cod. P. Cod. Pr stellt den zweiten Teil von Cod. P dar; wie nämlich die Notiz am oberen Rand von fol. 1r angibt *Hic liber est de vitiis et virtutibus et est de domo Ligeti Cartusiensis ordinis*, stammt er aus der gleichen Bibliothek wie Cod. P, aus der Kartause von Liget und trug daselbst die an Cod. P (= XLI) anschließende Nummer XLII, die noch auf fol. 1v vermerkt ist. Ein zweiter Besitzvermerk befindet sich auf fol. 204r:

Iste liber est de domo la . . . de Ligeti ordinis Cartusiensis ; qui illum furatur, . . . et sit anathema, nisi loco suo illum restituat.

Der Rest dieser Seite blieb unbeschrieben. — Die Handschrift kam im 18. Jahrhundert aus der Bibliothek des Abtes Ludwig von Targny (Targny 32) in die Nationalbibliothek¹⁸. Die Initialen sind einfach rot, am Anfang des Buches auch mehrfarbig gezeichnet.

Der gesamte Codex umfaßt 26 Lagen folgender Stärke:

16 IV(128) + III(134) + 8 IV(198) + III(204).

Auf 16 Quaternionen folgt ein Ternio, acht Quaternionen und wiederum ein Ternio. Die Lagen sind am unteren Ende größtenteils durch Kustoden bzw. römische Ziffern, seltener durch Reklamanten angezeigt. Die Zeilenzahl auf jeder Seite variiert zwischen 35 und 45.

Die einzelnen Bücher verteilen sich auf folgende Seiten:

liber IX (c. 1 — 62) fol. 1ra — 25v;
 liber X (c. 1 — 108) fol. 26ra — 60rb;
 liber XI (c. 1 — 172) fol. 60rb — 110va;
 liber XII (c. 1 — 145) fol. 110va — 160rb;
 liber XIII (c. 1 — 73) fol. 160rb — 181va;
 liber XIV (c. 1 — 82) fol. 181va — 203vb.

¹⁷ Vgl. die Beschreibung in CATALOGUE GÉNÉRAL (tome 4), 426.

¹⁸ M. T. D'ALVERNY, *L'obit* 404.

Die zahlreichen Skizzen innerhalb dieses zweiten Teiles des Speculum Universale sind sehr exakt ausgezeichnet.

Sie finden sich auf:

Fol. 25rb; 25v; 34r; 45r; 57r; 60r; 63r; 68ra; 75rb (*in marg*); 88ra; 90v; 94v; 98r; 99v; 104ra; 107r; 108ra; 109ra; 110rb; 133v; 135v; 142r; 145v; 151v; 155r; 156v; 158ra; 162ra; 162va; 164r; 164va; 167va; 168rb; 177r; 178rb; 179ra; 179va; 180ra; 180vb; 181v; 184rb; 185va; 186va; 195r; 197r.

Incipit: *Quid sit prudentia. Capitulum primum. Prudentia est virtus bonorum a malis et utrorumque ab invicem sequestratrix et electrix.* (fol. 1rc—1va)

Explicit: . . . *ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae.* (fol 203vb)

Den einzelnen Büchern wird wie üblich ein Kapitelverzeichnis vorangestellt. Auf fol. 1r ist es dreispaltig, auf fol. 57r wegen der folgenden Skizze einspaltig geschrieben. Die Abschrift selbst ist von zeitgenössischer Hand durch Interlinear- und Marginalglossen korrigiert worden. Eine längere Auslassung innerhalb von liber X cap. 83 (fol. 55ra) ist vom Korrektor durch ein Zeichen wohl vermerkt, aber nicht nachgetragen¹⁹.

In liber XI cap. 86 (fol. 82rb) hat der Schreiber ursprünglich das in einer Vita berichtete Gespräch des Bischofs Fortunatus von Todi mit dem ihm als Fremdling begegnenden Teufel in einer Kurzfassung wiedergegeben. Der Korrektor jedoch streicht diese Fassung und fügt als Marginalglosse ebenda den ausführlichen Text an, wie er sich in den übrigen Abschriften findet²⁰. Nach fol. 129 fehlen zwei Blätter, auf denen aus liber XII der Rest von cap. 77 und der Anfang von cap. 82 sowie die Kapitel 78—81 ganz stehen²¹. Es handelt sich hierbei offensichtlich nicht um eine Textauslassung des Schreibers, sondern um den Verlust von zwei ursprünglich hinzugehörenden Blättern. Andererseits aber fehlten dieselben bereits bei der Folierung dieses Codex. Auch die gegenwärtige Stärke der entsprechenden Lage läßt auf den Verlust von zwei Blättern schließen. Ursprünglich wird also auch die Lage 17 nicht ein Ternio — wie gegenwärtig — sondern ein Quaternio gewesen sein. Auf fol. 176v hat der Schreiber innerhalb des 13. Buches eine Umstellung der Kapitel vorgenommen: Kapitel 60 „De vera fideiussione“ bringt er als cap. 61 und zieht das eigentliche 61. Kapitel „De

¹⁹ Es handelt sich hierbei um Cod. Pr 55ra.

²⁰ Cod. Pr 82rb.

²¹ Der Text auf fol. 129vb endet kurz vor Abschluß von liber XII cap. 77 mit „ministram“ und beginnt auf fol. 130ra innerhalb von cap. 82 mit „ab altaribus“.

vero foedere“ als cap. 60 voraus²². — Außerdem ist fol. 200 falsch eingeordnet. Dieses Blatt gehört zwischen fol. 202 und fol. 203. Der Korrektor hat fol. 200vb unten vermerkt: *Verte duos folios post*. Eine Hand aus späterer Zeit (14. Jh.) hat im Text die Nummern der einzelnen Kapitel in arabischen Ziffern, am oberen Seitenrand dagegen in römischen Ziffern gezeichnet. Die Kapitelzählung auf dem falsch eingeordneten Blatt 200 ist ausradiert. Kapitel 82 auf fol. 203ra wird als cap. 81 und Kapitel 83 auf fol. 303vb als cap. 82 gezählt.

VI. Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 3242 (Cod. Ps)²³

Cod. P ist eine Papierhandschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit 88 Blättern im Format 310 × 205 mm. Das Schriftbild trägt bereits stark humanistische Züge. Der Text ist einspaltig auf jeweils 39—40 Zeilen geschrieben; er enthält ein Exzerpt aus dem Speculum Universale, und zwar aus den Büchern IX—XII und XIV. Der Codex besteht aus zehn Lagen folgender Stärke:

1 + 2 IV(16) + 5 V(66) + 2 IV(82) + III(88)

Auf ein ungezähltes vorderes Deckblatt (fol. I) folgen zwei Quaternionen, fünf Quinionen, zwei Quaternionen und ein Ternio. Die neuen Lagen sind jeweils durch Reklamanten angezeigt. Außerdem werden die Blätter der einzelnen Lage rechts unten jedesmal wieder von neuem mit römischen Ziffern angezählt. Obwohl dieses Werk zum Großteil ganze Kapitel wörtlich aus dem Speculum Universale übernommen hat, ist die Zusammenstellung des Exzerptes zu vier Büchern und die thematische Auswahl doch originell. Zudem trägt das Werk einen eigenen Prolog.

Die vier Bücher verteilen sich auf folgende Seiten:

liber I (c. 1 — 7 (fol. 1r — 15v;

liber II (c. 1 — 7) fol. 16v — 36r;

liber III (c. 1 — 4) fol. 36v — 75r

liber IV (c. 1 — 4) fol. 75v — 88r

Die Kapitel sind wiederum in zahlreiche Artikel unterteilt.

Wie Cod. Ps so stammt auch diese Handschrift aus der Bibliothek des Abtes Ludwig von Targny; sie trug einstmals die Nummer XLVI, die noch auf fol. 1r in Französisch vermerkt ist: *Quarante sixième*. Der Entstehungsort dieses Codex ist das Kloster zu Liget. Dem Schreiber haben

²² In allen übrigen Abschriften findet sich nicht eine solche Anordnung dieser beiden Kapitel, wie sie Cod. Pr bietet. Cod. B hat zudem diese Texte gekürzt. Vgl. Cod. B 183ra.

²³ Vgl. die Beschreibung in Catal. gén. Bibl. Nat. (tome 4), 427—428.

Cod. P und Cod. Pr vermutlich vorgelegen²⁴. Im Prolog zum ersten Buch wird betont, daß das gesamte Werk der Summa des ehrwürdigen Radulfus übernommen wurde, jedoch unter Umstellung und Kürzung des Inhalts. Das erste Buch handelt über die sieben Hauptlaster, die drei weiteren Bücher über „die Vortrefflichkeit und den Nutzen der heiligen Tugenden“:

Incipit: *Incipit prologus in libro de vitiis et virtutibus de summa venerabilis Radulphi excerptis. Declina malum et fac bonum (Ps 36, 27). Et quis est ex filiis Adae, qui possit malum declinare et bonum facere, nisi gratiam Spiritus Sancti habuerit secum vel Sacra Scriptura indicet sibi iter rectum? . . . Et notandum, quod iste liber totus de summa venerabilis Radulphi est assumptus, quamvis alio ordine et cum narrationis diminutione, qui quidem liber dividitur in quattuor libellis, quorum primus continet septem capita omnium vitiorum, alii tres ostendunt nobilitatem seu utilitatem sanctarum virtutum . . . Explicit prologus. Incipit tabula prima libri de vitiis loquentis . . .*²⁵ (fol. Iv—Ir)

Dieser Prolog findet sich sowohl auf der Vorder- wie auch auf der Rückseite von fol. I. Doch hat der Schreiber auf fol. Ir im Kapitelverzeichnis abgebrochen, diese Seite durchgestrichen und auf fol. Iv den gesamten Prolog nochmals geschrieben.

Er schließt ab:

Explicit tabula primi libri. Iste liber quibus placuerit poterit vocari via salutis eo, quod iter ad salutem aeternum demonstrat.

Fol. Ir ist unvollendet geblieben; die Initialen und die Rubriken fehlen. Darum hat der Schreiber am Kopf dieser Seite noch hinzugefügt: *Ista pagina vacat.*

Das erste Buch beginnt auf fol. 1r zunächst mit einer großen Skizze, welche den Weg des Gottlosen, die sieben Laster, anzeigt:

*In circuitu impii ambulant*²⁶: *Superbia, invidia, ira, avaritia, gula, luxuria, accidia.*

Auf fol. 16r beginnt der Prolog des zweiten Buches:

De confoederatione virtutum. Job habebat septem filios et tres filias. Post septem et universa dona tresque Spiritus Sancti videlicet fides, spes et caritas, quae nequeunt in nobis nisi coniunctim epulari . . . explicit confoederatio virtutum. Incipit tabula secundi libri virtutibus loquentis . . . (fol. 16v)

Die Skizze auf fol. 17r gibt gleichzeitig auch die Thematik der sieben Kapitel des zweiten Buches an, das speziell eine Tugendlehre sein will:

²⁴ Vgl. M. T. D'ALVERNY, *L'obit* 404.

²⁵ Ausführlicher über diese Kurzfassung wird die Edition des Sp. U. handeln.

²⁶ Cf. Ps 11, 9.

*Initium sapientiae timor Domini*²⁷: *Timor, amor, paupertas, humilitas, patientia, sobrietas, castitas.*

Der Inhalt der beiden ersten Bücher ist liber XI, XII und XIV des Speculum Universale entnommen.

Den Büchern III und IV wird ohne eigenen Prolog nur das Kapitelverzeichnis vorangestellt. Die Zeichnung, die auf fol. 37r dem dritten Buch vorausgeschickt wird, gibt als Thema von liber III die vier Kardinaltugenden an:

Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae (cf. Matt 10, 16): Prudentia — iustitia — fortitudo — temperantia.

Die Texte bieten eine Kurzfassung von liber IX und X des Speculum Universale.

Der Inhalt von Buch IV ist liber XI des Speculum Universale entnommen. Die vorausgehende Skizze auf fol. 76r gibt die vier Themen der einzelnen Kapitel an:

Deus caritas est et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo (cf. 1 Jo 4, 16):

Caritas — misericordia — elemosina — laudatio Dei.

Der folgende Überblick zeigt, welche Texte des Speculum Universale von dem Abbreviator in den jeweiligen Kapiteln exzerpiert wurden:

Liber I²⁸

De septem vitiis

- Cap. I: De superbia . . . aus: Sp. U. lib. XII c. 137—143.
- Cap. II: De invidia . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 32—37.
- Cap. III: De ira . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 148—152; 154.
- Cap. IV: De avaritia . . . aus: Sp. U. lib. XII c. 49—52; 54.
- Cap. V: De gulositate . . . aus: Sp. U. lib. XIV c. 54—57.
- Cap. VI: De luxuria . . . aus: Sp. U. lib. XIV c. 76—79; 82—83; 75.
- Cap. VII: De accidia . . . aus: Sp. U. lib. XII c. 7—8; 3; 5—6.

Liber II

De septem virtutibus

- Cap. I: De timore . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 129—133.
- Cap. II: De amore . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 3; 2; 23—24; 22—23.
- Cap. III: De paupertate . . . aus: Sp. U. lib. XII c. 37; 31—36; 21—29.
- Cap. IV: De humilitate . . . aus: Sp. U. lib. XII c. 125; 127—131; 133—134; 136.
- Cap. V: De patientia . . . aus: Sp. U. lib. X c. 73; 72; 74—78.

²⁷ Cf. Ps 110, 10; Eccli 1, 16.

²⁸ Wie die folgende Übersicht zeigt, wurden die Texte aus dem Speculum Universale nicht in fortlaufender Reihenfolge exzerpiert, sondern bisweilen umgestellt.

Cap. VI: De sobrietate . . . aus: Sp. U. lib. XIV c. 58—60.

Cap. VII: De castitate . . . aus: Sp. U. lib. XIV c. 66—67; 69—71; 68.

Liber III

De quatuor virtutibus cardinalibus²⁹

Cap. I: De prudentia . . . aus: Sp. U. lib. IX c. 1—17; 19—20; 22—26; 28—31; 33—54; 56—59; 61.

Cap. III: De iustitia . . . aus: Sp. U. lib. X c. 1—11; 13—17; 21—24; 26—30.

Cap. III: De fortitudine . . . aus: Sp. U. lib. X c. 65—68; 85.

Cap. IV: De temperantia . . . aus: Sp. U. lib. X c. 93—96.

Liber IV

De caritate

Cap. I: De caritate . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 4—10; 16.

Cap. II: De misericordia . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 38—40.

Cap. III: De elemosina . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 48—62; 64—69; 73.

Cap. IV: De laudatione Dei . . . aus: Sp. U. lib. XI c. 25.

Im allgemeinen handelt es sich bei diesem Exzerpt um Texte aus dem Speculum Universale. Nur der Prolog zu liber I und II ist Eigengut des Abbreviators, außerdem auch der größte Teil eines Artikels (Liber IV cap. I a. 4 ed. 1204, 42—1206, 46), in welchem vor allem die Schriftstellen des 1. Korintherbriefes über den Geheimnisvollen Leib Christi ausgewertet werden.

Das Exzerpt endet auf fol. 88r mit dem Explicit:

Beati, qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te (Ps 83, 5). Quod nobis concedat benedictus Dei Filius Dominus noster, Jesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. Explicit liber quartus et etiam totum opus huius voluminis. Deo gratias. Auf fol. 88r findet sich zudem noch die aufschlußreiche Notiz:

Pridie Idus Septembris obitus venerabilis viri magistri Radulphi de Bello loco, Pictaviensis dioecesis, qui fuit auctor materiae huius libri.

Demnach stammt also Radulfus Ardens aus Beaulieu bei Bressuire. Die eigenwillige Stoffanordnung und die Tatsache, daß die ‚Psychologie‘ in diesem Exzerpt ganz unterschlagen wird, gibt dieser Arbeit doch ein originelles Gepräge und bezeugt, unter welchen Gesichtspunkten im 15. Jahrhundert das Speculum Universale noch gelesen und ausgewertet wurde. Zusammen mit der Edition des Speculum Universale dürfte sich auch die Herausgabe dieses Exzerptes lohnen.

²⁹ Radulfus Ardens selbst spricht im Speculum Universale niemals von den ‚vier Kardinaltugenden‘, sondern baut seine Tugendlehre auf der vorausgehenden Seelenlehre auf. Dieser Gesichtspunkt ist im vorliegenden Exzerpt völlig verloren gegangen. Es bietet einfachhin wie so viele Summen ‚De vitiis et virtutibus‘ eine Laster- und Tugendlehre.

VII. Tours, Bibl. municip. Cod. 739 (Cod. T)³⁰

Cod. T ist eine Papierhandschrift mit 205 Blättern im Format 285 × 190 mm, von denen fol. 195 und 196 unbeschrieben blieben. Wie eine Skizze am Ende des Buches bemerkt, wurde sie auf Veranlassung des Kanonikers und Pönitentiars Yvo Mesnager (auch Mesnagier) in Tours geschrieben und am 15. Juni 1437 abgeschlossen³¹. Nach Angaben des Katalogs enthält dieser Codex sämtliche Bücher des Speculum Universale; er ist gut erhalten, Titel und Initialen sind rot ausgezeichnet. Die Handschrift trug die alte Bibliotheksbezeichnung „Saint-Gatien 240“.

Fol. 1r bietet ein Schema der Wissenschaftseinteilungen. Das Incipit auf fol. 2r lautet:

Incipit liber primus, qui tractat de virtute in generali: Ethica est scientia, secundum quam in praesenti vita recte vivitur, ut in futura beate vivatur. Capitulum primum. Vita praesens recte ducenda est propter futuram et vita futura quaerenda est per praesentem . . .

Explicit auf fol. 194v: . . . *sed pecus quare, ne sit occasio memoriae abominatonis in ea factae. Explicit. Deo gratias.*

Der Anhang fol. 197r—205v enthält noch einen Sachindex: *Tabula super Speculum Universale secundum ordinem alphabeti.*

Wie die Bibliotheksleitung der Stadtbibliothek von Tours mitteilte, sind Cod. 739 und Cod. 740 während des letzten Krieges bei dem Brand vom 19. Juni 1940 vernichtet worden. Somit läßt sich eine Beurteilung dieser beiden Handschriften nur aufgrund der vorliegenden spärlichen Katalogangaben vornehmen.

Das Incipit von Cod. T zeigt, daß in dieser Handschrift der Text sofort mit dem zweiten Kapitel des ersten Buches beginnt. Die dem ersten Kapitel zugrunde liegende Wissenschaftsaufteilung wurde lediglich in einer Skizze vorangestellt. Ein Vergleich des vorliegenden Incipit mit dem Speculum Universale lib. I c. 2 zeigt zudem, daß in Cod. T der Text in gekürzter Form wiedergegeben wurde. Vermutlich lag also in Cod. T nur eine Kurzfassung des Speculum Universale vor — zumindest in jener Form, wie sie Cod. B bietet, oder gar mit noch stärkeren Kürzungen. Der gesamte Text des Speculum Universale hätte auch auf 194 Blättern nicht Platz gehabt, zumal auf Papierfolien durchwegs mit größerer Schrift geschrieben wurde als auf Pergamentfolien.

³⁰ Die Angaben über diese und die folgende Handschrift Cod. To stützen sich auf die Notizen in dem Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 37, 1), Paris 1900, 574 f. und auf A. DORANGE, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Tours*, Tours 1875, 356 f.

³¹ A. DORANGE, *Catalogue* 357a: Hunc librum qui dicitur Speculum Universale fecit scribere Yvo Mesnager, canonicus et primarius Turonensis, anno Domini 1437.

Es ist also anzunehmen, daß der oben genannte Yvo Mesnager, von dessen Hand übrigens noch weitere Codices der Stadtbibliothek von Tours geschrieben wurden, eine brauchbare Kurzfassung des *Speculum Universale* zusammengestellt hat.

*VIII. Tours, Bibl. municip. Cod. 740 (Cod. To)*³²

Auch dieser Codex stammt aus dem 15. Jahrhundert; er enthält auf 271 Papierfolien im Format 300 × 215 mm sämtliche Bücher des *Speculum Universale*. Einige Blätter blieben unbeschrieben. Die Blattnummer 67 wurde zweimal vergeben. Die Text- und Indexanordnung dieses Kodex ist jedoch eine andere als in Cod. T. Der Sachindex steht auf den ersten zwölf Blättern. Fol. 1r: *Tabula super Speculum Universale per ordinem alphabeti*. Fol. 13r beginnt der Text:

Incipit liber primus, qui tractat de virtute in generali. Ethica est scientia, secundum quam in praesenti vita recte vivitur . . .

Explicit auf fol. 271:

. . . sed pecus quare ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae. Explicit. Deo gratias.

Die Handschrift stammt aus dem Kloster St. Martin in Tours (Saint Martin 271/Nr. 94). Auch sie war wie Cod. T einstens noch gut erhalten, ist aber 1940 verbrannt.

Diese Abschrift des *Speculum Universale* beginnt, wie das Incipit bekundet, sofort mit dem zweiten Kapitel des ersten Buches. Es finden sich jedoch keine besonderen Anhaltspunkte dafür, daß auch hier nur eine Abbreviation des *Speculum Universale* vorliegt. Der Umfang des gesamten Kodex und das Flächenmaß der Blätter ist bedeutend größer als bei Cod. T.

*IX. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. lat. 1175 I und II (Cod. V)*³³

Cod. V ist eine Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert, die aus zwei Teilen besteht: Der erste Band I umfaßt 175 Blätter im Format 310 × 230 mm; gezählt werden nur 174 Folien, da zwei Blätter die Nummer 101 tragen. In ihm finden sich die Bücher I—IX (—VI) des *Speculum Universale*. Band II enthält die Bücher X—XIV sowie einen Sachindex auf insgesamt 194 Folien gleichen Formates, ausgenommen fol. 323' (238 × 140 mm). Die Blattzählung dieses Bandes beginnt mit

³² Vgl. hierzu CATALOGUE GÉNÉRAL (tome 37, 1), 574 f.

³³ Vgl. die Beschreibung in M. H. LAURENT, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, Cod. 1135 bis 1266*, Vatican 1958, 57 f.

fol. 175 und endet mit fol. 377. Doch sind dem Bibliothekar bei der Folierung dieses Bandes folgende Fehler unterlaufen: (1.) Von fol. 178 springt er auf fol. 189; (2.) Die Nummer 323 tragen zwei Blätter.

Der Text ist zweispaltig in fein gestochener gotischer Schrift niedergeschrieben, nur die Kapitelverzeichnisse zu liber X und XI (fol. 175r und 220v) sind dreispaltig. Die Initialen der Kapitel sind rot, die der Buchanfänge mehrfarbig ausgezeichnet. An dem Kodex haben insgesamt drei verschiedene Schreiber gallischer Herkunft gearbeitet. Der erste hat die Bücher I—VIII (fol. 1ra—147vb) geschrieben, ein zweiter mit einer etwas feineren Schrift die Bücher IX—XIV (fol. 148ra—161va), ein dritter den Sachindex (fol. 362ra—377va). Die Handschrift trug einst die Nummer 319. Band I umfaßt 22 Lagen folgender Stärke:

10 IV(80) + V(90) + 6 IV(137) + V(147) + 3 IV(171) + II—1(174)

Auf zehn Quaternionen folgen ein Quinio, sechs Quaternionen, ein Quinio, drei Quaternionen und ein Binio, dem ein Blatt fehlt. Das nicht gezählte Blatt 101 findet sich in der 13. Lage.

Band II umfaßt insgesamt 25 Lagen in dieser Stärke:

III—1(189) + 23 IV(373) + II(377)

Auf ein Ternio, dem ein Blatt fehlt, folgen 23 Quaternionen und ein Binio. Der Sprung der Zählung von 178 auf 189 findet sich innerhalb der ersten Lage, das nicht gezählte Blatt 323 ist in die 18. Lage eingeschoben, zählt aber nicht zu ihr. Die Lagen werden jeweils durch Reklamannten am unteren Rand der letzten Seite angegeben.

Die einzelnen Bücher des Speculum Universale verteilen sich folgendermaßen:

liber I (c. 1 — 59) fol. 1ra — 15vb;

liber II (c. 1 — 43) fol. 15vb — 28va;

liber III (c. 1 — 57) fol. 28va — 44va;

liber IV (c. 1 — 58) fol. 44va — 60va;

liber V (c. 1 — 78) fol. 60va — 85rb;

liber VII (c. 1 — 88) fol. 85rb — 113vb;

liber VIII (c. 1 — 110) fol. 113vb — 147vb;

liber IX (c. 1 — 62) fol. 148ra — 174vb.

In Band II:

liber X (c. 1 — 107) fol. 175ra — 220ra;

liber XI (c. 1 — 171) fol. 220ra — 267vb;

liber XII (c. 1 — 145) fol. 268ra — 318ra;

liber XIII (c. 1 — 72) fol. 318rb — 339vb;

liber XIV (c. 1 — 83) fol. 340ra — 361va.

Von fol. 362ra—377va findet sich ein Sachindex (A—Z), der jedoch ausführlicher ist als jener von Cod. B. Das Fehlen von liber VI wird auf fol. 85rb angezeigt:

Hic deest sextus liber, in quo proposuerat magister se de oratione tractaturum, quemque ad maiora festinabat quousque consummasset distulit, sed postea morte interveniente perficere non potuit.

Den einzelnen Büchern wird ein Kapitelverzeichnis vorausgeschickt. In lib. I—VIII finden sich weder Glossen noch Korrekturen. Ab liber IX wurden am Rand gelegentlich einige Auslassungen nachgetragen.

Die Skizzen und ‚arbores‘ sind exakt ausgezeichnet und finden sich auf folgenden Seiten:

In Band I auf:

Fol. 2v; 5r; 5va; 5vb; 6ra; 6rb; 13r; 147vb; 148rb; 174vb.

In Band II auf:

Fol. 193ra; 204ra; 216vb; 220ra; 221vb; 226ra; 226rb; 234ra; 247vb; 250ra; 253rb; 256rb; 257rb; 261vb; 264va; 265va; 266rb; 267va; 292va; 295r; 300vb; 301r; 304r; 310rb; 313v; 316rb; 317rb; 319v; 320rb; 322vb; 335rb; 335v; 337rb; 337vb; 338rb; 339ra; 339v; 342ra; 343r; 344rb; 353rb; 354v; 361v.

Das dem Kapitelverzeichnis des ersten Buches vorangestellte Initium deckt sich wörtlich mit dem Initium von Cod. Pa. Es lautet:

Incipit Speculum Universale distinctionum magistri Radulphi Ardentis de virtutibus et vitiis eisdem oppositis et primo incipit tabula super capitula primi libri. (fol. 1ra)

Incipit: Quid sit scientia et quae eius species. Capitulum primum. Scientia est vera perceptio mentis infinita finite comprehendens. (fol. 1va)

Explicit: . . . ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae. (fol. 361va)

X. Vatikan, Bibl. Apost. Vat. Cod. Ottob. lat. 880 (Cod. Vo)³⁴

1. Beschreibung der Handschrift

Cod. Vo ist eine Pergamenthandschrift aus dem 14./15. Jahrhundert(?) mit 114 Blättern. 112 Blätter werden nur gezählt, da zwei Folien die Nummer 56 und zwei die Nummer 88 tragen. Der Codex enthält Auszüge aus dem Speculum Universale des Radulphus Ardens, die auf sieben Bücher verteilt sind. Da liber I mit den Texten zur Sakramentenlehre aus dem achten Buch des Speculum Universale beginnt, hat man — zu Unrecht — das gesamte Werk auf fol. 2r später als ‚Tractatus de Sacra-

³⁴ Vgl. die Beschreibung dieser Hs in dem handgeschriebenen Verzeichnis der Biblioteca Apostolica Vaticana. Eine ausführlichere ‚descriptio‘ der Codices dieses Stammes (Ottoniani) ist in Vorbereitung.

mentis' überschrieben. Als solcher wurde er auch von V. Doucet entdeckt³⁵. Auch auf dem Schlußblatt fol. 112r steht ‚Radulphus de Sacramentis‘.

Fol. 1r trägt die derzeitige Bibliotheksnummer *Cod. Ottob. 880* sowie die alte Nummer *R 819* und den Vermerk: *Radulphus De sacramento pro Bartholomeo Selaro(?)*. Auf fol. 2r steht mit späterer Hand in Kursivschrift:

Ex codicibus Joannis Angeli ducis ab Altaemps. Tractatus de Sacramentis.
Fol. 3ra bietet ein Kapitelverzeichnis und fol. 3rb das *Incipit*:

Quid sit sacramentum. De sacramentis acturi primo generaliter quinque videamus...

Der Text ist in zwei Kolonnen geschrieben und bisweilen am Rand korrigiert oder glossiert. Die Initialen sind bunt ausgemalt, z. T. in Filigranarbeit. Die Skizzen und ‚figurae‘ des *Speculum Universale* wurden jedoch nicht mit eingezeichnet. Auf fol. 36ra (*in marg*) hat der gleiche Schreiber folgende Glosse beigefügt:

Quomodo vitia se filiat virtutem: Versutia prudentiam, temeritas fortitudinem, venacia temperantiam, crudelitas iustitiam, remissio pietatem, timiditas humilitatem, contumacia libertatem, inquietudo strenuitatem, pigritia motus gravitatem.
Fol. 111va (*in marg*) trägt von einem anderen Schreiber die Glosse:

Quibus signis homines mundicordes ab immundicordibus possint decerni.

Auf fol. 111vb von einer weiteren Hand:

Post Marcis nonas, ubi sit nova luna cum transieris bisseptima Pascha patebit.
Quare novam lunam post ia. fe. mar. a. Mai nonas quinque bis Idae dias. bis. septem bis deca. terras.

fol. 111vb (*in marg*) findet sich zudem am inneren Rand nur noch z. T. leserlich der Vermerk zu liber VI des *Speculum Universale*:

Hic deest liber sextus, in quo proposuerat magister Radulphus se de oratione tractaturus (quem quia) ad maiora festinabat (quo) usque consummasset (distulit) sed postea (morte) interveniente (perficere) non potuit.

Die Lagen dieses Kodex sind schwer festzustellen. Lediglich auf fol. 17v, 49v, 64v, 80v und 95v wird durch Reklamanten der Lagenwechsel angezeigt.

Die einzelnen Teile werden zwar nicht ausdrücklich ‚liber‘ genannt, entsprechen aber in etwa einem Buch des *Speculum Universale*. Es erscheint darum angebracht, die sieben großen Teile des Exzerptes, denen stets das Kapitelverzeichnis vorangestellt wird, auch als sieben ‚libri‘ zu bezeichnen.

³⁵ Vgl. V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences*. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmüller, Quaracchi 1954, 72 s.

Innerhalb des Kodex verteilen sie sich folgendermaßen:

liber I (c. 1 — 88) fol. 3ra — 28ra;
 liber II (c. 1 — 50) fol. 28rb — 50ra;
 liber III (c. 1 — 33) fol. 50ra — 57ra;
 liber IV (c. 1 — 31) fol. 57ra — 65rb;
 liber V (c. 1 — 57) fol. 65rb — 79ra³⁶;
 liber VI (c. 1 — 52) fol. 79ra — 92va;
 liber VII (c. 1 — 78) fol. 92va — 111vb.

Da dieses Exzerpt durchwegs nur Texte des Speculum Universale bringt, jedoch in einer anderen Buch- bzw. Kapitelzusammenstellung, erscheint wohl ein ‚Index Capitulorum‘ von Cod. O für angebracht; eine Edition oder eine Verarbeitung dieser Abbreviatio mit der Edition des Speculum Universale dürfte sich dagegen erübrigen³⁷.

2. Quästionenverzeichnis

Tractatus de Sacramentis

Liber I

Folio

Index Capitulorum	3ra
1. Quid sit <i>sacramentum</i> .	3rb
2. Quot modis dicatur sacramentum.	3va
3. Quare fuerunt instituta sacramenta.	3vb
4. In quibus sacramenta consistunt.	
5. De circumcisione.	4ra
6. Quibus de causis data fuit circumcisio.	4rb
7. De sacramentis novi testamenti.	4va
8. De sacramento <i>baptismi</i> .	4vb
9. Quid sit baptismus.	5ra
10. Quando fuerit institutus baptismus.	5rb
11. Ex quibus constet baptismus.	5va
12. Quod non in nominibus, sed in nomine trium Personarum baptizandum est.	5vb
13. Utrum intentio necessaria sit.	6rb
14. Quae sit res huius sacramenti.	6va
15. Qui suscipiant rem et non sacramentum.	
16. Qui suscipiunt sacramentum et non rem.	7ra

³⁶ Auf fol. 35rb beginnt sehr wohl das fünfte Buch, wenngleich das Incipit lautet: „Tertius liber agit de tribus inimicis et malis suggestoribus animae . . .“. Der Text enthält eben gerade das dritte Buch des Speculum Universale. Auf fol. 79ra heißt es schließlich: „Explicit liber tertius. Quartus liber tractat de bonis amicis et consiliariis nostris . . .“. Hier beginnt nicht das vierte, sondern das sechste Buch dieses Exzerptes, welches allerdings die Texte von liber IV des Sp. U. enthält.

³⁷ Offensichtliche sinnstörende Fehler in Cod. Vo wurden korrigiert und die vorliegende Schreibweise in Klammern angegeben. Vgl. lib. I c. 41, 44, 46 u. 51.

Folio

17. De his qui suscipiunt sacramentum et rem sacramenti.
18. Quid conferatur parvulis in baptismo. 7rb
19. Qui habeat potestatem baptizandi. 7va
20. Utrum Christus potuerit dare homini potestatem baptizandi. 7vb
21. Qui habeant ministerium baptizandi. 8ra
22. De his qui fiunt ad decorem sacramenti, non ad necessitatem. 8rb
23. De sacramento *alteris*. 8va
24. Quibus figuris fuerit praesignatum.
25. Quare fuerit institutum. 8vb
26. Quando fuerit institutum.
27. De re huius sacramenti. 9ra
28. De forma. 9va
29. De ministro. 9vb
30. De intentione. 10rb
31. Qua mutatione panis in corpus vertatur.
32. Pane verso in corpus Christi ubi remaneant accidentia. 10vb
33. Quid sit sacramentum et quid res sacramenti. 11ra
34. De duobus modis accipiendi corpus Christi. 11rb
35. Utrum Christus cottidie immolatur.
36. Quibus miraculis hoc sacramentum sit confirmatum.
37. De sacramento *confirmationis*. 12ra
38. De sacramento *poenitentiae*. 12va
39. Quod particularis poenitentia sit inutilis.
40. Quod universaliter poenitendum est. 13rb
41. Utrum quod dicitur in descriptione flenda non committere referendum sit ad praesens tempus tantum vel ad praesens et ad futurum. 13va
42. Unde dicatur poenitentia et quot modis. 13vb
43. Quot sint species poenitentiae. 14ra
44. Quando (quod) poenitendum sit.
45. Ubi poenitendum sit. 14va
46. In quibus consistit (constat) vera poenitentia.
47. De cordis contritione. 14vb
48. De confessione quid sit. 15ra
49. Qualis debeat esse confessio. 15rb
50. Quae circumstantiae peccata aggravent vel etiam de licitis illicita faciant. 15va
51. Quae circumstantiae peccata (propter) allevient vel de illicitis licita faciant. 15vb

	<i>Folio</i>
52. Utrum confessio necessaria fuit.	16ra
53. Cui confitendum sit.	16rb
54. Quae peccata quibus confitenda sint.	16va
55. Quid sit officium sacerdotum.	16vb
56. Quomodo sacerdos liget vel solvat.	17ra
57. Qualis debeat esse iudex animarum.	17va
58. De satisfactione.	17vb
59. Quod tria sunt in hoc sacramento.	19ra
60. Utrum sacramentum poenitentiae sit iterandum.	
61. Quot sint propter quae peccata dicuntur redire.	19rb
62. De <i>extrema unctione</i> .	
63. De his quibus <i>credimus</i> .	19va
64. De quattuor mandatis legis pertinentibus ad Deum.	19vb
65. De sex mandatis pertinentibus ad proximum.	20rb
66. De supradictionibus evangelii et primum des suppleti- onibus.	20vb
67. De promissionum revocationibus.	21ra
68. De consiliis.	21rb
69. Item additio.	22ra
70. Item additio.	22rb
71. De antichristo.	22va
72. De signis praevenientibus diem iudicii.	22vb
73. Ad quam vocem resurgent mortui.	23ra
74. Utrum omnes simul resurgent.	23rb
75. Qua hora venturus sit Deus ad iudicium.	23va
76. Quomodo veniet (fiet) Christus.	24ra
77. Ubi fiet iudicium.	24rb
78. Quod iudicium fiet et qualiter.	
79. De ordinibus iudicandorum.	24va
80. De sententia iudicii.	
81. De inferno.	24vb
82. Qualis sit ignis aeternus et qualiter in eo reprobi puniantur.	25va
83. De promissionibus.	26ra
84. Utrum post iudicium mali possint peccare vel boni mereri.	26vb
85. Qualiter fides christiana comprobata sit.	27ra
86. De terminis fidei.	27rb
87. Quomodo diabolus impugnet fidem christianam in nobis.	27vb
88. Quod vitium sit contrarium fidei.	28ra

Liber II

Folio

Index Capitulorum

28rb

1. Unde oriatur *prudencia*. 28va
2. Per quae acquiritur prudentia. 28vb
3. De partibus prudentiae et primum de memoria. 29rb
4. Quae memoriae obsint et quae prosint. 29va
5. Quomodo purgetur memoria. 30ra
6. De dispositione. 30rb
7. De providentia et partibus eius. 30vb
8. De speciebus prudentiae. 31ra
9. De sapientia.
10. Quot modis cognoscatur Deus et primum in ratione humanum. 31rb
11. Quod in operibus suis. 31va
12. Quod in sermonibus suis. 32ra
13. Quod in revelationibus suis.
14. Quod in visitationibus suis. 32rb
15. Quomodo sit facies Domini quaerenda. 32va
16. Quomodo sit delectandum in Deo. 33va
17. Quod nos inferiores delectamur in Domino primo considerantes quam sit bonus in se. 34ra
18. Quod delectamur in Deo considerantes quam sit bonus in ceteris creaturis. 34rb
19. Quod delectamur in Deo considerantes quam sollicitus sit pro salute humani generis. 35ra
20. De notitia domicilium suum bene regendi. 35rb
21. De notitia domicilium suum custodiendi. 35vb
22. De abutentibus prudentia. 36ra
23. De tertio usu prudentiae. 36va
24. Quis debeat loqui. 36vb
25. Cui debeat loqui doctor. 37rb
26. Quae debeat loqui. 37va
27. Quid cui loquatur doctor et de prima parte doctrinae, quae est correctio. 37vb
28. Quanta debeat esse correctio. 38ra
29. Qualiter corrigendum sit. 38rb
30. Quae correctio cui facienda sit. 38vb
31. De secunda parte doctrinae. 39ra
32. De tertia parte doctrinae, quae est consolatio. 39va
33. De quarta parte doctrinae, quae est infirmorum confortatio. 40rb

	<i>Folio</i>
34. De quinta parte doctrinae, quae est bonos exhortari.	41va
35. De sexta parte doctrinae, quae est inconsultis consulere.	42ra
36. De septima parte doctrinae, quae est discordes reconciliare.	42vb
37. (De quarto usu prudentiae.) ³⁸	43va
38. (De quinto usu prudentiae.)	44va
39. (De virtute collateralis prudentiae.)	45va
40. (De prudenti simplicitate.)	45vb
41. (De minus discreta simplicitate.)	46ra
42. (De stulta simplicitate.)	46va
43. (De ficta simplicitate.)	
44. (De duplicitate.)	46vb
45. (De vitio contrario prudentiae.)	47ra
46. (De bruta simplicitate.)	48ra
47. (De stultitia, quae bene discernit, sed male eligit.)	48rb
48. (De curiositate.)	
49. (De terminis prudentiae.)	49vb
50. (Per quae impugnat diabolus in nobis prudentiam.)	

Liber III

Index Capitulorum	50ra
1. Quid sit <i>iustitia</i> .	
2. Unde oriatur iustitia.	50rb
3. Quomodo nutriatur iustitia.	
4. Quanta sit virtus iustitiae.	50va
5. In quas species dividatur et primo de iustitia legis.	
6. De iustitia evangelii.	51ra
7. Quot sint officia iustitiae evangelicae.	
8. De secundo officio iustitiae evangelicae, quod ex quadrifaria causa debemus nobis puritatem.	51vb
9. De tertio officio iustitiae evangelicae, quod parentibus debemus honorem ex quadruplici causa.	
10. De quarto officio iustitiae evangelicae, quod familiae nostrae debemus familiaritatem ex quadruplici causa.	52ra
11. De quinto officio, quod principibus debemus subiectionem.	52rb
12. De sexto officio iustitiae evangelicae, quod minoribus debemus condescensionem.	52vb

³⁸ Die in Klammern wiedergegebenen Titel weisen auf jene Kapitel hin, deren Rubrik bzw. Überschrift fehlt, deren Text jedoch in Cod. Vo vorliegt.

Folio

13. De septimo officio iustitiae evangelicae, quod praelatis nostris debemus oboedientiam. 52vb
14. De octavo officio iustitiae evangelicae, quod gubernationem subiectis nostris debemus ex quadrifaria causa. 53va
15. De nono officio iustitiae evangelicae, quod differentiam debemus aequalibus nostris propter triplicem causam.
16. De decimo officio iustitiae evangelicae, quod reverentiam debemus venerabilibus personis propter causam quadrifariam. 54ra
17. De undecimo officio iustitiae evangelicae, quod misericordiam debemus miserabilibus personis propter quinque causas. 54rb
18. (De duodecimo officio iustitiae evangelicae, quod communitatem debemus anicis nostris.) 54va
19. (De decimo tertio officio iustitiae evangelicae, quod patientiam debemus inimicis nostris.)
20. (De quarto decimo officio iustitiae evangelicae, quod vicissitudinem debemus benefactoribus nostris propter causam quadrifariam.) 54vb
21. (De quinto decimo officio iustitiae evangelicae, quod correctionem debemus fratribus nostris in nos peccantibus.)
22. (De sexto decimo officio iustitiae evangelicae, quod mercenariis nostris debemus mercedem suam reddere sine procrastinatione.) 55ra
23. (De septimo decimo officio iustitiae evangelicae, quod debitum debemus reddere creditori nostro tempore statuto propter causam quadrifariam.) 55rb
24. (De decimo octavo officio iustitiae evangelicae, quod depositum debemus fideliter servare et reddere deponenti et commissum committendi propter triplicem causam.) 55va
25. (De decimo nono officio iustitiae evangelicae, quod dilectionem, veritatem et aequitatem cunctis debemus.) 55vb
26. (De virtute collateralis iustitiae.) 56'rb
27. (De iniustitia.) 56'va
- (De nocentia.)
28. (de terminis iustitiae evangelicae.)
29. (Per quae impugnat diabolus in nobis iustitiam.) 56'vb
30. Quid sit munditia mentis et quot eius species. 56''rb
31. In quibus consistat munditia mentis.

32. Quod nihil sit peius vitio et peccato.
 33. Quod tam homo quam angelus peccando naturam suam
 corruerit.

56''va

Liber IV

Index Capitulorum

57ra

1. Quod nullus nec homo nec angelus potuit pro homine
 satisfacere nisi solus *Filius Dei*. 57rb
2. Quod Deus factus est primo homini simul nativitate, sed
 contrarius operatione, ut contrariis contra adhiberet
 medicamenta.
3. Quod Christus diabolum per prudentiam et iustitiam
 superavit. 57va
4. Quod damna a primo parente vel diabolo nobis illata
 Christus restauravit et etiam plus contulit quam ipse nobis
 abstulit. 57vb
5. Quod alio modo fuit Deo possibilis redimendi hominem,
 sed iste propter quinque causas magis conveniens.
6. Quid intelligat apostolus gratia, quando dicit: Non ex
 operibus, sed ex gratia esse salutem. 58ra
7. Qui gratiam Christi recipiunt, fiunt homines novi, spiri-
 tuales et angelis coaequales, qui vero eam respuunt,
 animales et bestiis conformes. 58rb
8. Quibus de causis spiritus et caro dissideant et quod
 spiritus in iustis dominatur, caro vero in iniustis. 58va
9. Quod vitia oriuntur ex naturae corruptione et abusu,
 virtutes vero ex eius reparatione et recto usu. 58vb
10. Ex quibus *occasionibus* vitia vel virtutes oriuntur:
11. Ex occasione naturae personalis oriuntur vitia vel virtutes.
12. Nonnumquam ex occasione naturae temporalis oriuntur
 vitia vel virtutes. 59ra
13. (Nonnumquam ex occasione naturae localis.) 60ra
14. (Nonnumquam ex occasione parentum.) 60rb
15. (Nonnumquam ex occasione gentis.) 60va
16. (Nonnumquam ex occasione conversationis.)
17. (Nonnumquam ex occasione nutriturae.) 61rb
18. (Nonnumquam ex occasione studiorum vel negotiorum.) 61va
19. (Nonnumquam ex occasione opportunitatis.) 61vb
20. (Nonnumquam ex occasione exempli.) 62rb
21. (Nonnumquam ex occasione curae vel incuriae.)

Folio

22. (Nonnumquam ex occasione scientiae vel ignorantiae.) 62vb
 23. (Nonnumquam ex occasione magnorum peccatorum et vitiorum oriuntur virtutes.)
 24. (Nonnumquam ex occasione magnarum virtutum oriuntur vitia.) 63ra
 25. (Nonnumquam ex occasione prosperitatis oriuntur virtutes.) 63va
 26. (Nonnumquam ex occasione prosperitatis oriuntur vitia.) 63vb
 27. (Nonnumquam ex occasione adversitatis oriuntur virtutes.) 64ra
 28. (Nonnumquam ex occasione adversitatis oriuntur vitia.) 64rb
 29. (Ubi plures occasiones concurrunt, ibi vitia et virtutes facilius surgunt.) 64va
 30. (Quibus de causis via virtutum sit nobis difficilis et vitiorum facilis.) 64vb
 31. (Quae beneficia viam virtutum nobis faciant facilem et suavem.)

Liber V

- Index Capitulorum 65rb
 1. Quod tres animae *inimici et suggestores mali loco et temp-
tandi modo diversi: caro, diabolus, homo mundanus.* 65va
 2. De carne quot modis. 65vb
 3. Quare spiritui inimica dicatur.
 4. Qualis sit et qualiter spiritui obsistit. 66ra
 5. Quod affectibus animae.
 6. De naturalibus affectibus. 66rb
 7. De vitiosis affectibus. 66vb
 8. De eis, qui sunt simul naturales et vitiosi. 67rb
 9. De indifferentibus. 67va
 10. Quomodo caro suggerat spiritui.
 11. De diabolo quantum sit ad nocendum instructus. 68rb
 12. Quomodo coerceatur et illudatur. 68va
 13. Quae sunt varietates daemonum. 69ra
 14. Quibus de rebus et quo ordine temptet. 70ra
 15. Quod a bono nos retrahit quattuor modis.
(Quod nos impedit a bono inchoando et quomodo ei resistatur.) 70rb
 16. Quod in ipsa boni operis inchoatione pervertit intentionem et quomodo ei resistatur. 70vb

	<i>Folio</i>
17. Quod in executione boni operis excutit plenitudinem octo modis et quomodo ei resistatur.	71ra
18. Quod boni operis iam facti putrefacit utilitatem quattuor modis et quomodo ei resistatur.	71rb
19. Quo (quod) ordine diabolus nos temptat.	71va
20. Quod primum si potest temptat ad idolatriam.	
21. Quod suggerit se credi creatorem.	71vb
22. Quod suggerit se credi cordium cognitorem.	
23. Quod futurorum et arcanorum cognitorem.	72ra
24. Quod mortuorum resuscitorem.	
25. Quod sanitatum et miraculorum operatorem.	72rb
26. Si nequit persuadere se coli, persuadet coli creaturas aut Deum non esse.	72va
27. Si praedicta non potest, temptat de haeresi.	72vb
28. Quod si praedicta non potest, temptat de diversitate vitiorum secundum diversitatem hominum.	
29. Si nequit unum, temptat immittere aliud.	73ra
30. Si nequit maiora, temptat immittere minora.	73rb
31. Quod extremum temptat de vana gloria et superbia.	73va
32. Quod immissum vitium assuescere nos facit.	73vb
33. Valde poenitentes persuadet desperare.	
34. His qui non multum poenitent suggerit securitatem.	74ra
35. Eos qui non poenitent trahit si potest in consuetudinem.	74rb
36. De tribus antidotis contra praedictas tres temptationes.	
37. Qualiter temptat.	74va
38. De exteriori temptatione.	
39. De interiori temptatione.	74vb
40. Quod nequit suggestionem suam nobis immittere, sed tantum per imaginationem ante nos ponere et ad eam nos suggerit.	75rb
41. Quod temptationum alia est aperta vel alia occulta.	75va
42. De interiori temptatione et occulta.	
43. De exteriori et aperta.	75vb
44. Quomodo discernatur an angelus bonus an daemon transfiguratus.	76ra
45. De invisibili et aperta et de visibili et aperta.	76rb
46. Quod praecipue religiosos cupit decipere.	
47. Quod non sine periculo et labore magno iustos impugnat.	76va
48. Quod differentia sit inter temptationes diaboli et carnis.	76vb

Folio

49. Quod per quattuor praecipue daemonem fugamus, primo per fidem. 77ra
50. Quod per crucem. 77rb
51. Quod per humilitatem daemonem fugamus. 77va
52. Quod per orationem fugamus daemonem. 77vb
53. De tertio inimico.
54. Quod triplici suggestionem temptat. 78ra
55. Quod per prava exempla nos corrumpit et quomodo ei resistendum. 78rb
56. Quod blandimentis nos irretit et quomodo resistendum. 78va
57. Quod persecutionibus nos impugnat et quomodo resistendum. (Explicit liber tertius. Quartus liber tractat de quattuor bonis amicis et consiliariis nostris, videlicet de spiritu, de angelo, de homine iusto, de Deo. Per capitula quinquaginta.) 79ra

Liber VI

- Index Capitulorum 79ra
1. Quod contra tres inimicos et malos consiliarios dedit nobis Deus quattuor amicos et bonos consiliarios. 79rb
2. Quod primus amicus noster est spiritus et quot modis dicatur spiritus. 79vb
3. Quis et qualis sit iste amicus noster. 80ra
4. Quod opitulabatur nobis tribus modis, primo eruditione. 80rb
5. Secundo opitulatur nobis affectu. 80va
6. Tertio regimine et quod ad regendum tria sunt necessaria, primo ordo tribus modis. 81ra
7. Secundo gratia necessaria est ad regimen tribus de causis. 81rb
8. Tertio iustitia necessaria est ad regendum.
9. Quomodo adiuvandus sit spiritus quinque modis 81vb
10. Quod secundus bonus amicus noster est bonus angelus et qualis sit.
11. Quod tres propter causas est sollicitus pro homine scilicet propter amorem, propter acquisitionem, propter mandatum commune aut speciale aut singulare. 82ra
12. De mandato communi et mandatum commune est omnium ordinem vel unius ordinis generaliter. 82rb
13. De mandato speciali. 83ra
14. De mandato singulari. 83va
15. Quod quattuor modis angelus bonus suffragatur nobis. 84ra

16. Quod sex modis pugnant angeli pro nobis contra daemones.
17. Quod angelus suggeravit nobis bonum et quae. 85ra
18. Quod angelus retrahit nos a malo quattuor modis, primo impediendo. 85rb
19. Secundo immutando. 86ra
20. Quod Deus diminuit peccatum in nobis per se vel per ministrum suum suggerendo quattuor modis. 86rb
21. Quod abradit a nobis Deus peccatum non per se vel per ministrum suum septem modis.
22. Quod attrahit nos Deus ad bonum per se vel per ministrum suum septem modis. 86va
23. Quod ante oculos mentis nostrae Deus bonum magnificat septem modis. 86vb
24. Quod Deus ad emptionem virtutis fore facilem promittit quattuor modis. 87ra
25. Quod bonum virtutis nobis adaptat Deus septem modis.
26. Quod bonus angelus trahit nos ad perseverentiam boni quattuor modis. 87va
27. Quod frigidum et remanentem suscitatur bonus angelus tonitruo commutationis. 87vb
28. Quod tepidum et segnem excitat angelus stimulis triplicis instigationis.
29. Quod bonus angelus calentem et bene currentem exhortatur. 88ra
30. Quod bonus angelus ferventem et irruentem retinet freno discretionis. 88rb
31. (Quibus modis consulit et auxiliatur nobis.) 88va
32. (Quae sit differentia inter suggestiones spiritus boni et spiritus nostri.) 89'ra
33. (Quod boni angeli semper existunt victores super daemones quantum in eis est.) 89'va
34. (Utrum per bonos angelos Deus exercent vindictam suam.) 89''ra
35. (Quae debeamus angelis pro tot beneficiis.)
36. (De tertio bono consiliario nostro videlicet viro iusto.) 89''va
37. (Quod prodest nobis quattuor modis, primo verbo.)
38. (Secundo exemplo.) 89''vb
39. (Tertio suffragio.)
40. (Quarto commercio.) 90ra
41. (De quarto bono consiliario et amico nostro scilicet Deo, quod sit iustus, quod misericors, quod sapiens, quod potens.) 90rb

Folio

42. (Quod propter quinque causas obsistit diabolo et propitiatur homini.)
43. (Quod fovet causam nostram contra diabolum octo modis.) 90va
44. (Quod nos eripit a potestate daemonis.) 90vb
45. (Quod nos custodit.) 91ra
46. (Quod nos armat.)
47. (Quod nos animat.) 91rb
48. (Quod nos confortat.)
49. (Quod omnia nobis in bonum cooperatur.) 91va
50. (Quod semetipsum nobis largitur.) 91vb
51. (Quod consulit nobis per semetipsum tribus modis.) 92ra
52. (Quid ei debeamus.)

Liber VII

Index Capitulorum

92va

1. (Quod vitia et virtutes oriuntur ex cogitatione.) 93ra
2. (Quid sit cogitatio.)
3. (Unde dicatur.)
4. (Quomodo dividatur secundum originem.) 93rb
5. (Quomodo dividatur secundum materiam.) 93vb
6. (Quomodo secundum quantitatem.)
7. (Quomodo secundum qualitatem.) 94ra
8. (De bona cogitatione.) 94va
9. (de mala cogitatione.) 94vb
10. (De vana cogitatione.)
- (De curiosa cogitatione.) 95va
11. (De indiscreta.) 95vb
12. (De indifferenti.) 96va
13. De ambigua cogitatione.
14. Unde oriantur cogitationes, quia quaedam ex suggestione. 97ra
15. Quaedam ex ipso corde. 97rb
16. Quod (quae) malae, variae, curiosae et indiscretae cogitationes a daemone ingeruntur. 97va
17. Quod (quae) Deus omnium cogitationum auctor est. 97vb
18. Ex quibus cogitationibus quae vitia vel quae virtutes oriuntur. 98ra
19. Quibus gradibus surgant ad concupiscibilitatem. 98rb
20. Quibus gradibus surgant ex displicentia. 98va
21. Quibus gradibus surgant ex non complacentia.
22. De cogitatione tria complectente. 98vb

	<i>Folio</i>
23. De delectatione.	99ra
24. De consensu.	99va
25. De voluntate primo quid sit.	100ra
26. Quomodo dividatur secundum originem.	100rb
27. Quomodo dividatur secundum quantitatem.	100va
28. Quomodo secundum qualitatem.	
29. Quomodo secundum conditionem.	100vb
30. An voluntas possit cogi.	
31. Quae voluntas a quibus possit cogi.	101ra
32. Quae impulsiones habent cogere vel excusare.	
33. Utrum voluntas coacta sit voluntas.	101rb
34. Idem alia divisio voluntatis.	
35. Quanta sit voluntas ad merendum.	101va
36. Quae intentio sit et unde (bene) dicatur.	101vb
37. Divisio intentionum.	102ra
38. Item alia divisio.	102rb
39. Item alia divisio.	102va
40. De fine.	102vb
41. Quae differentia sit inter voluntatem, intentionem et finem.	103ra
42. Quomodo se habent ad invicem intentio et finis et quomodo intentio et voluntas.	103rb
43. Quid sit actus.	103vb
44. Quomodo dividatur.	
45. Alia divisio.	104rb
46. Item alia divisio.	
47. Alia divisio actus.	104va
48. Item alia divisio actus.	104vb
49. Divisio malorum operum.	
50. Item divisio malorum operum.	105ra
51. Divisio peccatorum.	105rb
52. De consuetudine.	106ra
53. De tribus gradibus.	106rb
54. De octo gradibus secundum Gregorium.	106va
55. Quare cor sit custodiendum.	106vb
56. Quae discretio debet esse custos cordis.	107ra
57. Qualis debeat esse hic custos.	
58. Qualiter est cor custodiendum, primo orando.	107va
59. Secundo discernendo, primo de cuius suggestionem surgat.	107vb
60. Qualis sit cogitatio in seipsa.	108ra

Folio

61. Quas circumstantias (qualiter circumstantes) cogitatio habeat.	108rb
62. De discretione eligendorum.	108va
63. Quomodo malae vel vanae cogitationes sint emittendae.	108vb
64. Quomodo abigantur volatiles cogitationes.	
65. Quomodo abigantur surgentes cogitationes.	
66. Quomodo crescentes.	109ra
67. Quomodo adultae.	
68. Medicina generalis contra omnes noxias cogitationes.	109rb
69. Quod non potest vitium auferri, nisi prius radix et caput vitii evellatur.	109va
70. Quantum sit utilis nobis pugna contra contemptions et noxias cogitationes.	
71. Utrum temptatio veniens statim sit excipienda, an ad pugnandum utiliter suscipienda.	110ra
72. Quas cogitationes suscipere debeamus.	110rb
73. Quo ordine sint admittendae.	110va
74. Quomodo sunt admittendae.	110vb
75. Quando.	
76. Quantum sint recipiendae.	111ra
77. Cuiusmodi hominis (possunt) consequi cordis munditiam.	111rb
78. Quibus signis homines mundicordes ab immundicordibus possint discerni.	111va

Die Kapitelübersicht zeigt, daß dieses Exzerpt folgende Texte des *Speculum Universale* enthält:

In liber I: Sp. U. liber VIII cap. 31—122.

In liber II: Sp. U. liber IX cap. 6—19; 22—26; 30—31; 33; 36—63.
Sp. U. liber X cap. 1—31.

In liber III: Sp. U. liber I cap. 9—10; 33; 55.

In liber IV: Sp. U. liber II cap. 1—5; 18—43.

In liber V: Sp. U. liber III cap. 1—58.

In liber VI: Sp. U. liber IV cap. 1—14; 22—58.

In liber VII: Sp. U. liber V cap. 1—78.

Dabei hat der Verfasser dieses Auszuges bald ein Kapitel des *Speculum Universale* in zwei aufgeteilt³⁹, bald aber auch mehrere Kapitel des *Speculum* zu einem zusammengezogen⁴⁰.

Mit diesen zehn Codices dürften alle gegenwärtig bekannten Ab-

³⁹ Vgl. lib. VI c. 15 und 16 = Sp. U. lib. IV c. 22.

⁴⁰ Vgl. lib. I c. 58 = Sp. U. lib. VIII c. 88—90.

schriften, die das Speculum Universale ganz, zum Teil oder in Überarbeitungen enthalten, erfaßt sein. V. Doucet weist noch auf Cod. 1824 der Universitätsbibliothek von Padua hin, der eine ‚Summa sacramentorum Radulfi‘ enthalten soll⁴¹. Eine Überprüfung dieser Handschrift jedoch ergab, daß es sich dabei nicht um das Speculum Universale des Radulfus Ardens, noch um einen Auszug aus diesem, sondern um die ‚Summa Sacramentorum‘ des Bischofs Rodulphus von Nîmes (Episcopus Nemausensis) handelt. Sie findet sich in Padua, Univ. Cod. 1824 c. 44—c. 63. *Incipit: Quia in sacramentorum . . . Explicit: per ecclesiam approbatur.*

⁴¹ Vgl. V. DOUCET, *Commentaires* 73.

§ 5 Bewertung und Stemma der einzelnen Abschriften

Die Untersuchung der uns heute bekannten und vorliegenden Niederschriften des *Speculum Universale* hat ergeben, daß wir unter ihnen weder einen Autograph noch eine vom Autor veranlaßte Original-Handschrift als Archetypus vor uns haben. An Hand der bisher zusammengestellten Varianten des ersten Buches und der Kapitel 1—12 von liber IX sowie aufgrund gewisser ‚Sondertexte‘ einzelner Abschriften läßt sich jedoch schon jetzt eine Bewertung und schließlich auch ein Stammbaum derselben aufstellen.

I. Bewertung der Abschriften der Bücher I—VIII

1. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3229 (Cod. P)

Von den Abschriften nimmt *Cod. P* eine hervorragende Stellung ein. Diese Handschrift ist nicht nur die älteste, sondern sie enthält auch einen recht guten Text, der zudem noch — vermutlich vom Schreiber selbst — korrigiert worden ist. Lediglich im letzten Buch, liber VIII, hat der Schreiber — vermutlich unter Zeitdruck — sehr flüchtig gearbeitet; zahlreiche größere Auslassungen wurden nachträglich noch ergänzt. Die Quellenangaben sind zuverlässiger als in einigen anderen Abschriften¹. Daß *Cod. P* dem Original sehr nahesteht, ja gegebenenfalls sogar eine direkte Abschrift desselben darstellt, läßt der Hinweis zum Schlußabschnitt von liber I cap. 43 vermuten, wo der Schreiber eigens bemerkt, daß es sich bei diesem Text um eine Anmerkung handelt, die den Charakter eines Kapitels trägt². Die übrigen Abschriften übergehen diese Bemerkung völlig und fügen einfach den Text an den vorausgehenden an. *Cod. P* besitzt auch einige Sondertexte, die sich in keiner der übrigen Abschriften finden³. Andererseits aber ist diese Abschrift nicht fehlerfrei. Wir finden — wenngleich sehr selten — Kürzungen, die dadurch entstanden sind, daß der Schreiber versehentlich auf ein gleichlautendes Wort einer späteren Zeile gesprungen ist: ein Homoiarkton oder Homoioteleuton⁴. Da in *Cod. P* auch Texte ausgelassen

¹ So heißt es z. B. in lib. VII cap. 81 *Cod. P* 100vb zutreffend: „Unde Augustinus in quinto libro De Trinitate dicit“ (ebenso in *Cod. B* 75rb); die anderen beiden Codices hingegen nennen als Quelle dieses Textes das 6. Buch von ‚De Trinitate‘. Vgl. *Cod. Pa* 119ra und *Cod. V* 111rb.

² Vgl. *Cod. P* 9va (*in marg*): Nota tamquam capitulum.

³ So in lib. I c. 20 *Cod. P* 6ra; vgl. dagegen *Cod. Pa* 6va.

⁴ So z. B. in *Sp. U. lib. V* c. 32. Hier hat *Cod. P* auf fol. 61rb den Text „aliae . . . vitiosae“

sind, die sich in allen anderen Abschriften vorfinden, ist es nicht möglich, daß einem der übrigen Codices einzig Cod. P als Vorlage diene. Im Vergleich zu allen anderen Kopien enthält Cod. P jedoch den verhältnismäßig besten Text und kann darum für die Edition der Bücher I—VIII im allgemeinen als Grundlage herangezogen werden. Bei offensichtlichen Fehlern dienen die anderen Abschriften als Korrektiv.

2. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218 (Cod. B)

Zu dem gleichen Stamm (I) wie Cod. P zählt auch die etwa 200 Jahre später geschriebene Kopie des *Cod. B*. Wie bereits der textkritische Apparat von liber I zeigt, geht Cod. B fast ständig mit Cod. P gemeinsam. Die gleiche Wortstellung und die gleichen Varianten legen eine direkte Abhängigkeit des Cod. B von Cod. P nahe. Bei Abweichungen größerer Art handelt es sich um Kürzungen von seiten des Schreibers oder um Auslassungen durch ein Homoioarkton⁵. Die Tatsache, daß der Schreiber von Cod. B auch schon innerhalb der ersten Bücher des *Speculum Universale* gelegentlich ein Kapitel bis auf die Hälfte seines Umfanges kürzt⁶, läßt diese Abschrift für eine Edition als ungeeignet erscheinen.

3. Cod. Paris. Bibl. Maz. 709 (Cod. Pa) und Cod. Vat. lat. 1175 I (Cod. V)

Zu einem andersgearteten Stamm (II) zählen die beiden Abschriften von *Cod. Pa* und von *Cod. V*. Ihre Abhängigkeit voneinander bzw. von einer gemeinsamen Quelle wird an den gemeinsamen Varianten ersichtlich. Sie tritt besonders an jenen Stellen hervor, wo innerhalb des Textes bei vorgetragenen Beispielen von den verschiedenen Handschriftengruppen oder -stämmen auch verschiedene Namen herangezogen werden. So führen z. B. im siebten Buch des *Speculum Universale* die Handschriften des ersten Stammes, Cod. P und B, ein Paradigma unter dem Namen des ‚Sokrates‘, während die Handschriften des zweiten Stammes, Cod. Pa und V, das gleiche Beispiel unter dem Namen eines gewissen ‚Rachierius‘ darlegen⁷. In Cod. Pa und Cod. V ist der Text

ausgelassen bzw. der Schreiber ist von dem vorausgehenden ‚vitiosae‘ auf das gleichlautende Wort in der folgenden Zeile gesprungen. Diese Textverderbnis findet sich in keiner der übrigen Abschriften. Vgl. Cod. B 48vb; Cod. Pa 73vb; Cod. V 70va; Cod. Vo 101ra.

⁵ Vgl. Sp. U. lib. I c. 33. Kürzungen durch ein Homoioarkton finden sich in lib. I c. 1, ebenso in c. 11, c. 43, c. 52 und c. 54. — Bisweilen ist es auch erforderlich, Cod. B zur rechten Einordnung der Marginalkorrekturen von Cod. P mit heranzuziehen. So wurde in Cod. Pr 31vb am Rand eine längere Textauslassung nachgetragen. Der Schreiber aber vergaß, in den Text auf fol. 32ra lin. 1 das Auslassungszeichen einzufügen. Der Vergleichstext in Cod. B 24vb ermöglicht erst die rechte Einordnung.

⁶ Cod. B läßt auf fol. 45va den zweiten Teil von lib. V c. 13 „nam si bonum . . .“ einfach ausfallen, ebenso auf fol. 48rb in lib. V c. 26.

⁷ Sp. U. lib. VII c. 49. Vgl. Cod. P 89ra—89rb und Cod. B 69ra—69rb: Socrates. Dagegen Cod. Pa 108vb—109rb: Rachierius; Cod. V 101'ra: Rahierius.

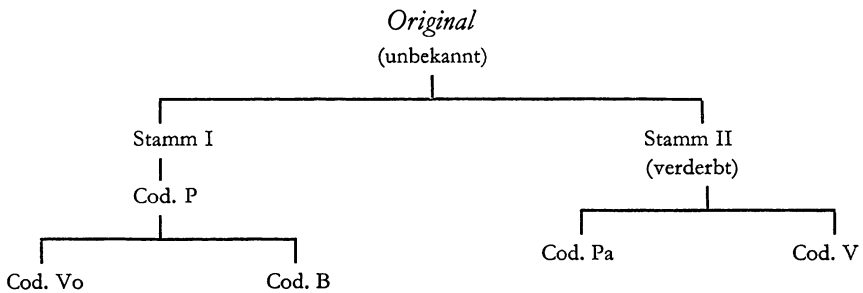
infolge zahlreicher gemeinsamer Kürzungen⁸, besonders durch Homoioarkta⁹, verderbt und darum wenig zuverlässig. Eine direkte Abhängigkeit dieser beiden Abschriften voneinander ist jedoch kaum anzunehmen, da sowohl Cod. Pa Textkürzungen und Textverderbnisse besitzt, die sich in Cod. V nicht finden, als auch Cod. V an verschiedenen Stellen einen kürzeren Text bietet als Cod. Pa. Offensichtlich stammen beide Abschriften von einer gemeinsamen Quelle ab, die jedoch im Vergleich zu Cod. P zu Stamm I einen verderbten Text enthält.

4. Cod. Vat. Ottob. lat. 880 (Cod. Vo)

Soweit das Exzerpt in *Cod. Vo* Texte aus dem ersten Teil des Speculum Universale entnommen hat, lag dem Verfasser dieses Exzerptes eine Abschrift des Stammes I vor. Denn die von Cod. Pa und Cod. V durch Homoioarkta entstandenen Kürzungen sind in Cod. Vo nicht vorhanden¹⁰.

5. Stemma der Abschriften der Bücher I—VIII

Für die Überlieferung der Bücher I—VIII des Speculum Universale ergäbe sich darum folgendes Stemma:



II. Bewertung der Abschriften der Bücher IX—XIV

1. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3240 (Cod. Pr)

Unter den Codices, die den Text der letzten sechs Bücher des Speculum Universale enthalten, gebührt der Abschrift in *Cod. Pr* der erste Platz. Auf den Zusammenhang dieses Codex mit Cod. P wurde bereits hin-

⁸ In lib. I c. 3, c. 9, c. 15, c. 26, c. 48 und c. 54.

⁹ Aus liber VIII hat bereits L. Hödl drei Beispiele aufgezeigt, in denen der Text dieser beiden Abschriften durch Homoioteleuta verkürzt ist. Vgl. L. HÖDL, in: Zeitschr. für Kirchengeschichte (1962) 380 f. Doch wertet Hödl Cod. B aufgrund der wenigen Vergleiche noch zu positiv.

¹⁰ Vgl. Cod. Vo 9ra, 9vb und 10ra mit den von L. Hödl aufgezeigten Beispielen aus Sp. U. lib. VIII. (L. HÖDL, a.a.O. 380 f.). Hier liefert Cod. Vo durchwegs den besseren, nicht verderbten Text.

gewiesen¹¹. Auch Cod. Pr ist nachträglich noch einmal durchkorrigiert worden. Dennoch kommt ihm nicht der gleiche Wert zu wie seiner ‚Schwesterhandschrift‘ Cod. P. Die Tatsache, daß zwei Blätter von Cod. Pr verlorengegangen sind¹² und ein Blatt an falscher Stelle eingeordnet wurde, daß Textauslassungen vorgenommen¹³ und Kapitel umgestellt wurden¹⁴, schmälert den Wert dieser ansonsten recht guten Abschrift.

2. Besançon, Bibl. de la ville Cod. 218 (Cod. B)

Während zwischen Cod. P und Cod. B doch ein direktes, für einige Bücher vielleicht sogar ausschließliches Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden kann, ist ein solches zwischen Cod. Pr und Cod. B weniger gesichert; zumindest liegt keine Ausschließlichkeit vor, wie einige Sondertexte von Cod. Pr bekunden. So bietet Cod. Pr 51va—52ra in lib. X c. 76 den Schluß dieses Kapitels in einer bedeutend längeren Fassung¹⁵, während alle übrigen Kopien auf ein späteres Kapitel hinweisen, in welchem der gleiche Text nochmals vorliegt¹⁶. Die Tatsache, daß ein Verweis ‚nach hinten‘ in Cod. Pr nicht vorgenommen, sondern der ganze Text geboten wird, stellt diese Abschrift in die Nähe der Originalschrift. Auch innerhalb von liber XII c. 127 ist ein größerer Abschnitt des Textes Sondergut von Cod. Pr¹⁷.

Cod. B besitzt für die Bücher IX—XIV bisweilen die gleichen Varianten wie die Codices Pa und V des zweiten Stammes, so daß für diese drei Abschriften des Speculum Universale im Unterschied zum ersten Teil eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist. Auch die Tatsache, daß offensichtlich fehlerhafte Textauslassungen durch ein Homoioarkton in Cod. Pr nicht von Cod. B übernommen wurden¹⁸, weist auf eine

¹¹ Vgl. oben § 4, IV und V.

¹² Es handelt sich um die bereits oben in § 4, V genannten Blätter, die in Cod. Pr zwischen fol. 129 und 130 gehörten. Damit fehlt ein Text, der in allen übrigen Abschriften vorhanden ist. Vgl. Cod. B 170va ss.; Cod. Pa 309vb ss.; Cod. Pi 92rb ss.; Cod. V 287ra ss.

¹³ In Cod. Pr auf fol. 55va fehlt ein Teil des Textes von lib. X c. 83 „Nemo . . . illa“. In allen übrigen Abschriften ist er vorhanden. Vgl. Cod. B 135vb; Cod. Pa 222rb—222va; Cod. Pi 45vb; Cod. V 214rb. Vgl. auch unten Anm. 18.

¹⁴ Die Kapitelumstellung von lib. XIII c. 60 und c. 61 wurde nur von Cod. Pr auf fol. 175v vorgenommen. Vgl. dagegen Cod. B 183ra; Cod. Pa 357rb—357va; Cod. Pi 123ra—123rb; Cod. V 334ra—334va.

¹⁵ Es handelt sich um den Schluß von lib. X c. 76.

¹⁶ Vgl. Cod. B 133vb, Cod. Pa 217vb, Cod. Pi 43vb und Cod. V 210vb: In capitulo, ubi docet „Quomodo resistatur invidiae“, inuenietur (Pa: inuenitur) hoc exemplum. — Tatsächlich findet sich in dem genannten Kapitel lib. XI c. 37 nochmal der gleiche Text wie am Schluß von lib. X, 76.

¹⁷ Lib. XII c. 127, Cod. Pr 148vb: „Item erat in Babylonia . . . corrucere“; vgl. dagegen Cod. B 177ra; Cod. Pa 330va; Cod. Pi 105va; Cod. V 307vb.

¹⁸ In lib. XI c. 4 auf fol. 64ra hat Cod. Pr durch Homoioarkton („et quis“) einen verkürzten und entstellten Text. Es fehlen „sit . . . et quis“. Cod. B jedoch liefert auf fol. 139vb den vollständigen Text.

weitere Vorlage hin. In der Kapitelzählung stimmen Cod. Pr und Cod. B keineswegs immer überein. Andererseits zeigen aber wieder die allein mit Cod. Pr vorliegenden Textübereinstimmungen, daß Cod. B auch der Überlieferung des ersten Stammes (Cod. Pr) angehört¹⁹.

In liber IX c. 11 bieten sämtliche Abschriften mit Ausnahme von Cod. Pr einen durch Homoioarkton verderbten Text. Cod. B hat auf fol. 101va zunächst diesen verderbten Text übernommen. Doch ist anschließend der übersprungene Text vom Schreiber der Handschrift als Marginalglosse nachgetragen. Daraus wird ersichtlich, daß sich der Schreiber von Cod. B zunächst an jene Vorlage gehalten hat, die zum Stamm II gehört, daß er aber den Text von Cod. Pr wenigstens zur Korrektur herangezogen hat. Es ist aber auch denkbar, daß er streckenweise der einen, streckenweise der anderen Vorlage gefolgt ist.

3. Cod. Paris. Bibl. Maz. 709 (Cod. Pa) und Cod. Vat. lat. 1175 II (Cod. V)

Die Kopien *Cod. Pa* und *Cod. V* besitzen für die Bücher IX—XIV die gleiche Stammeszugehörigkeit bzw. eine indirekte Abhängigkeit voneinander, wie dies bereits für die Bücher I—VIII der Fall war. Doch finden sich in diesen beiden Abschriften einige Skizzen weniger als in Cod. Pr.

4. Cod. Paris. Bibl. Maz. 710 (Cod. Pi)

Cod. Pi zählt offensichtlich zu der gleichen Überlieferungsgruppe wie Cod. Pa und Cod. V. Dabei fällt auf, daß Cod. Pi in seinen Textvarianten häufiger mit Cod. V als mit Cod. Pa übereinstimmt. Doch läßt sich eine direkte Abhängigkeit beider Abschriften bislang noch nicht sicher nachweisen. Der Text von Pi weist bisweilen sinnstörende Fehler auf.

5. Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 3242 (Cod. Ps)

Dagegen besteht zwischen dem Exzerpt in *Cod. Ps* und Cod. Pr eine direkte Abhängigkeit. In lib. IX c. 45 besitzt Cod. Pr auf fol. 14ra—14rb einen größeren Einschub, der Sondergut ist und sich in keiner der übrigen Abschriften — auch nicht in Cod. B — vorfindet²⁰. Nur Cod. Ps bietet in seinem Exzerpt diesen Text vollständig, obgleich der Verfasser an anderen Stellen große Kürzungen vornimmt²¹. In gleicher Weise

¹⁹ So besitzt Cod. Pr 158va gemeinsam mit Cod. B 178vb—179ra einen längeren Abschnitt aus lib. XII c. 142. In allen anderen Abschriften fehlt dieser Text. Vgl. Cod. Pa 339vb; Cod. Pi 111vb; Cod V 316va.

²⁰ Es handelt sich um lib. IX c. 45. Statt dieses langen Textes haben die übrigen Abschriften nur folgenden Satz: „Quidam senex fecisse cuidam fratri magnam fornicationis temptationem sustinenti, quem cum deberet consolari, ei tristitiam super tristitiam addidit“. So in Cod. B 110vb; in Cod. Pa 170va; in Cod Pi 17ra; in Cod. V 164ra.

²¹ Vgl. Cod. Ps 55v.

findet sich das letzte Drittel von lib. IX c. 54 in der ausführlichen Fassung nur in Cod. Pr und im Exzerpt von Cod. Ps, während sämtliche anderen Abschriften eine Kurzfassung bieten²².

6. Cod. Vat. Ottob. lat. 880 (Cod. Vo)

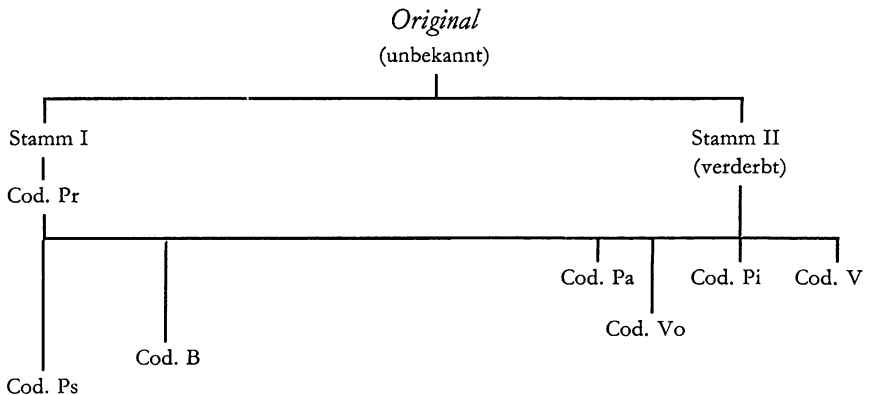
Auch das Exzerpt in *Cod. Vo* enthält diesen Text von lib. IX c. 54 in der kürzeren Fassung des Cod. Pa. Es bezeugt damit, daß es im Gegensatz zu dem Exzerpt von Cod. Ps eine Abschrift aus der verderbten Textüberlieferung (Stamm II) zur Vorlage hatte²³.

7. Tours, Bibl. municip. Cod. 739 und Cod. 740 (Cod. T und To)

Welchem Überlieferungsstamm die beiden verbrannten Kopien des *Cod. T* und *Cod. To* angehörten, läßt sich aufgrund des nur noch bekannten ‚Incipit‘ und ‚Explicit‘ nicht mehr festlegen. Das Vorhandensein eines Sachindex in beiden Abschriften weist jedoch auf Ähnlichkeiten mit Cod. B und Cod. V hin.

8. Stemma der Abschriften der Bücher IX—XIV

Das Stemma für die Überlieferung der Bücher IX—XIV wäre somit:



Wenngleich eine endgültige Fixierung des Stemmas erst nach Berücksichtigung der Varianten sämtlicher Bücher des *Speculum Universale* erfolgen kann, so dürften sich dennoch an dem schon jetzt aufgestellten Stammbaum wohl keine wesentlichen Änderungen mehr ergeben. Wir haben demnach von mindestens zwei verschiedenen Überlieferungs-

²² Vgl. Cod. Pr 20rb—20va und Cod. Ps 63r—63v mit Cod. B 115vb; Cod Pa 178va; Cod. Pi 22ra; Cod. V 170vb.

²³ Vgl. Cod. Vo 46va. Die hier wiedergegebene Kurzfassung stimmt mit Cod. Pa wörtlich überein. Gelegentlich ist der Text von Cod. Vo gegenüber der Vorlage verderbt.

gruppen oder Stämmen auszugehen, von denen der im allgemeinen weiter verbreitete Stamm II einen verderbten Text liefert, der für eine Edition als Grundlage nicht herangezogen werden kann. Dagegen enthält Stamm I einen relativ guten Text, besonders in den Abschriften Cod. P und Cod. Pr. Diese beiden Kopien werden darum auch der Textedition zugrunde gelegt.

Die Kapitelzählung ist in keiner der vorliegenden Abschriften zuverlässig, sondern variiert stark. Aufgrund des Vergleiches sämtlicher Kopien des *Speculum Universale* wurde darum die Zählung neu festgelegt. Gegenüber dem vorliegenden Kapitelverzeichnis ergaben sich für die Bücher VII und IX—XII einige Abänderungen²⁴.

Es läßt sich schwer beurteilen, welche von den beiden Überlieferungsgruppen in der Folgezeit den Vorrang eingenommen hat. Jedenfalls gehört der größere Teil der Kopien aus dem 13. und 14. Jahrhundert dem fehlerhaften Stamm II an. Doch wurden im 13. Jahrhundert auch Abschriften des *Speculum Universale* aus der ersten besseren Überlieferungsgruppe benutzt. O. Lottin weist darauf hin, daß Radulfus Ardens Nikolaus von Amiens beeinflußt hat²⁵. Ein genauer Vergleich der von Lottin zitierten Texte zeigt, daß Nikolaus von Amiens eine Abschrift des *Speculum Universale* aus Stamm I vorgelegen haben muß. Für das 15. Jahrhundert bezeugen Cod. B und Cod. Ps die Benutzung einer Abschrift des *Speculum Universale* aus Stamm I²⁶.

²⁴ Vgl. hierzu J. GRÜNDEL, *Das 'Speculum Universale' des Radulfus Ardens* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, H. 5), München 1961. Die das Kapitelverzeichnis betreffenden Änderungen sind folgende: Für *liber VII* ab c. 48 jeweils eine Nummer tiefer; Buch VII umfaßt somit nur 86 Kapitel. — In *liber IX* werden die im Verzeichnis genannten Kapitel 17, 60, 62—65, und 69—71 sowie 72 nicht gezählt, so daß 63 Kapitel bleiben. Da größere Skizzen bald als eigene Skizzen gezählt bald auch in die Zählung nicht mit aufgenommen werden, ergeben sich noch folgende Änderungen: *liber X* c. 7 wird in zwei Kapitel aufgeteilt, c. 40 dagegen wird nicht gezählt. Die abschließende Kapitelzahl ist die gleiche wie im Kapitelverzeichnis. — *Liber XI*: c. 6, 13—15 und 161 werden nicht gezählt; bleiben also 172 Kapitel. — *Liber XII*: Nicht gezählt werden c. 46, 48—49, 100, 108 und 126, insgesamt 145 Kapitel. — *Liber XIII* zählt 72 Kapitel.

²⁵ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* IV, 165 f.

²⁶ Leider läßt sich für die verbrannten Abschriften, für Cod. T und Cod. To, die Stammeszugehörigkeit nicht mehr festlegen. Der in beiden Kopien vorhandene Sachindex könnte sie an die Seite von Cod. B und damit unter Stamm I stellen.

ZWEITER TEIL

**Die Lehre von den Verstandestugenden
auf dem Hintergrund der Seelenlehre**

2. KAPITEL

DIE LEHRE VON DER SEELE UND IHREN KRÄFTEN

Radulfus Ardens richtet seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf die positive Seite der Sittlichkeit, auf das Gute und die Tugend; erst an zweiter Stelle wendet er sich dem sittlich Negativen, der Sünde und dem Laster, zu, um deren Häßlichkeit und destruktive Bedeutung von dem leuchtenden Untergrund der Tugenden besonders abzuheben¹.

Dieser Weg entspricht auch eher der Eigenart der heutigen Moraltheologie, die nicht bloß Sündenlehre oder Beichtvaterpastoral sein will und darf, sondern in erster Linie die positive Seite christlicher Lebensgestaltung, das Verständnis von Liebe, Freiheit, Erfüllung und Sinngabe des Lebens aufzuzeigen hat. So wenig sich die Dogmengeschichte mit einer historischen Darstellung der Häresien begnügen darf, da eine solche „letztlich doch nur eine Geschichte der Krankheiten am lebendigen Baum der christlichen Lehre, nicht aber die Geschichte der gesunden Triebe, der Dogmen“ wäre², so wenig kann auch die Moraltheologie in der Sündenlehre als solcher ihr eigenes Forschungsgebiet erblicken. Im Vordergrund steht der positive Aufbau des gesamten sittlichen Lebens. Diesem will ja auch die Tugendlehre dienen. Dies hat bereits Radulfus Ardens als Anliegen in seinem Hauptwerk, dem *Speculum Universale*, durchgeführt. Er unterscheidet sich darin von jenen Theologen, die in ihren ethischen Traktaten die Sünden- und Lasterlehre an den Anfang stellen, um erst im Anschluß daran über die Tugenden als dem ‚Gegengift‘ zur Sünde zu handeln³. Deren Hauptanliegen ist eigentlich nur die Sünde und der Kampf mit ihr. Im *Speculum Universale* jedoch nimmt das Gute und die Tugend nicht nur hinsichtlich der Stoffanordnung und des Umfanges, sondern auch in der Zielsetzung der gesamten Abhandlung den ersten Platz ein. Da dieses Werk bislang nur dem zugänglich war, der sich der Mühe mediävistischer handschrift-

¹ Diese Methode hat Radulfus bis zum Schluß durchgehalten. Vgl. z. B. in *Sp. U. lib. XIV* c. 66—75 die Abhandlung über die Tugend der Keuschheit und anschließend in c. 76—83 über die Sünden gegen die castitas.

² A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühcholastik* I, 1, Regensburg 1952, 14.

³ Dieser Gedanke des ‚Heilverfahrens durch Kontraste‘ findet sich ja schon bei ARISTOTELES in der *Nikom. Ethik*, lib. II, 3 ed. Bekker 1104b, 17s: Αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασιν γινέσθαι. In das Frühmittelalter gelangte er aber durch GREGOR DEN GROSSEN; vgl. *Moralia in Job* lib. 24 c. 2 n. 2: Mos medicinae est ut aliquando similia similibus, aliquando contraria contrariis curet (PL 76, 287B). Für das 12. Jahrhundert vgl. u. a. GLOSSA ORDINARIA, In Lev. 25, 50 (PL 113, 371) und ALANUS, Liber poenitentialis PL 210, 286 A.

licher Quellenforschung unterzog, haben die vorliegenden historischen Studien zur Tugendlehre Radulfus Ardens und seine Lehre entweder überhaupt nicht erwähnt oder doch nur recht stiefmütterlich behandelt⁴.

Ausschlaggebend für das Tugendsystem des *Speculum Universale* und für die Aufteilung der einzelnen Tugenden ist die Seelenlehre des Radulfus. Erst auf dem Hintergrund seiner „Psychologie“ kann die Moraltheologie dieses Theologen voll verstanden und richtig eingeordnet werden. Darum soll zunächst in diesem Kapitel über die Vorstellungen des Radulfus und seiner Zeitgenossen von der menschlichen Psyche und ihren Kräften gesprochen werden. Nach den Darlegungen über das Gute und die allgemeine Tugendlehre greift das letzte Kapitel dieser Arbeit aus der speziellen Tugendlehre jene ‚virtutes‘ heraus, die Radulfus als ‚discretivae‘, als Verstandestugenden, bezeichnet. Im Unterschied zu der gesamten vorausgehenden und nachfolgenden Überlieferung ordnet er ihnen neben dem Glauben auch die klassischen vier Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß unter. Im 13. Jahrhundert wählt Thomas von Aquin gerade dieses ‚Viergespann‘ zum Einteilungsprinzip seiner speziellen Moraltheologie. Da eine Kenntnis der Lehre von den Kardinaltugenden für ein tieferes Verstehen der typisch abendländisch-christlichen Sittenlehre von entscheidender Bedeutung ist, dürfte es nicht uninteressant sein, die Stellung und Wertung dieser Tugenden im 12. Jahrhundert — und hier besonders in dem großangelegten ethischen Werk des Radulfus Ardens — zu untersuchen. Bildet doch das *Speculum Universale* ein wertvolles Dokument für jene Epoche, in der sich die Hochscholastik vorbereitet.

⁴ Vgl. G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia, Nouvelle Série 23), Fribourg 1958; W. ERNST, *Die Tugendlehre des Franz Suarez* (Erfurter Theol. Studien Bd. 15), Leipzig 1964. Weder Bullet noch Ernst erwähnen in dem ihrer Arbeit eingefügten historischen Aufriß Radulfus Ardens. Wenngleich O. LOTTIN in seinen Untersuchungen immer wieder das *Speculum Universale* heranzieht, so richtet sich sein Augenmerk doch nur auf die Texte über die Willensfreiheit, die Erbsündenlehre und auf die allgemeine Einteilung der Tugenden unter besonderer Berücksichtigung der Klugheit. Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e—XIII^e siècles*, I—VI (8 Bde.), Louvain-Gembloux 1942—1960; DERSELBE, *Études de morale histoire et doctrine*, Gembloux 1961. Ähnlich ziehen A. Teetaert und P. Anciaux nur die für das Bußsakrament einschlägigen Texte heran. Vgl. A. TEETAERT, *La confessions aux laïques dans l'église latine depuis le VIII^e jusqu' au XIV^e siècle* (Univ. Cathol. Lovan. II, 17), Paris u. a. 1926; P. ANCIAUX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle* (Univ. Cathol. Lovan. II, 41), Louvain u. a. 1949. Weitere Literatur hierzu vgl. in § 10 und § 11 dieser Arbeit.

§ 6 Die Wesensbestimmung der Seele

Bereits in der klassischen Antike war es üblich, die Tugenden des Menschen ‚psychologisch‘ zu begründen, indem man sie auf die entsprechenden Seelenteile zurückführte oder denselben zuwies. So ordnet Platon den von ihm angenommenen drei übereinandergelagerten Schichten der menschlichen Seele auch entsprechend drei Grundfunktionen menschlicher Aktivität zu: der vernünftigen (λογιστικόν) die Weisheit (φρόνησις), der mutartigen (θυμοειδές) die Tapferkeit (ἀνδρεία), der triebhaft begehrenden (ἐπιθυμητικόν) die Maßhaltung (σωφροσύνη). Das Zusammenwirken dieser drei Grundhaltungen garantiert die Harmonie im psychischen Bereich und findet seinen Ausdruck in der alles umfassenden Tugend der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Aristoteles, der in der Tugend eine durch Übung erworbene und gefestigte seelische Haltung (ἔξις) sieht, kraft deren der Mensch die Regungen des sinnlichen Strebevermögens der Vernunft zu unterstellen vermag, weist entsprechend seiner Seelenlehre dem erkennenden Seelenvermögen Verstandestugenden (dianoetische) und dem begehrenden ethische Tugenden zu⁵.

Gleich diesen beiden Philosophen zu Beginn der abendländisch-europäischen Kultur versucht nun auch Radulfus Ardens, die Lehre von den Tugenden ‚psychologisch‘ zu begründen und aus den entsprechenden Seelenvermögen die einzelnen Tugenden zu entfalten.

I. Psychologische Literatur im 12. Jahrhundert

Ein Blick in die Bibliotheken des 12. Jahrhunderts, in dessen letzten Jahrzehnt das *Speculum Universale* geschrieben wurde, zeigt eine reiche Auswahl psychologischer Schriften, die sich Radulfus für die Abfassung seines Seelentrakates anboten. Wohl lagen noch nicht die griechisch-lateinischen Übersetzungen der ethischen Schriften des Aristoteles vor, doch zählte die aristotelische Psychologie, die vornehmlich in der Schrift ‚Über die Seele‘ ihren Niederschlag gefunden hat, zum festen Bestand des philosophischen Lehrgutes des 12. Jahrhunderts. Aristotelisches Gedankengut boten auch die Werke des Boethius (480—524), die aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammende, unvollendet ge-

⁵ Vgl. hierzu die eigenen Ausführungen im LThK² X, 201—205. Ebenso oben die Skizzen zu § 2, II.

bliebene Schrift des Nemesius von Emesa *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, welche in der lateinischen Übersetzung durch Burgundio von Pisa (1110—1193) unter dem Namen des Kirchenvaters Gregor von Nyssa bei den Theologen starke Beachtung fand; ferner die kompilatorische Schrift *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* des Johannes von Damaskus (675—749), ebenfalls durch Burgundio von Pisa ins Lateinische übertragen und als ‚De Fide orthodoxa‘ zitiert⁶. Weiterhin verfügte man über die aus dem Arabischen vorgenommenen Übersetzungen der Aristotelesinterpretationen des Avicenna (gest. 1037)⁷.

Hinzu kommen noch zahlreiche Einzelstudien über die Seele und ihre Kräfte, die in der karolingischen Renaissance und in der Frühscholastik verfaßt wurden; sie bedienten sich sowohl der römisch-stoischen Philosophie, besonders der Schriften ‚De inventione‘ und ‚De officiis‘ des M. Tullius Cicero (gest. 43 v. Chr.) und der Werke Senecas (gest. 65 n. Chr.), als auch der von Augustinus und von den Theologen der nach-augustinischen Patristik verfaßten psychologischen Traktate.

In der karolingischen Renaissance sind es vor allem Alcuins (735 bis 804) Schrift ‚De ratione animae liber ad Eulaliā virginem‘⁸, der ‚Tractatus de anima‘ seines Schülers Hrabanus Maurus (780—856)⁹ und die beiden Abhandlungen ‚De natura animae‘ (850 verfaßt) und ‚Liber de anima‘ des Mönches von Corbie Rathramnus (gest. geg. 870)¹⁰.

Aus dem 12. Jahrhundert selbst stammen eine Reihe bedeutsamer anthropologisch-psychologischer Darstellungen über die Seele und ihre Kräfte, es sind dies u. a. der vor 1145 verfaßte Traktat ‚De natura corporis et animae‘ Wilhelms von St. Thierry (gegen 1085—1148)¹¹, der ‚Dialogus de anima‘ des Zisterziensers Aelred v. Rievaulx (geg.

⁶ Vgl. hierzu J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 50—54.

⁷ Vgl. hierzu die Aristoteles-Ausgaben: *Opera omnia graece*, ed. J. BEKKER, Berlin 1831—1870; *Aristoteles latinus*, Union Académique Internationale. Corpus Philos. Med. Aevi Academiæ Consociatarum auspiciis et consilio editum, I—V, 1961—1969.

⁸ PL 101, 639—647.

⁹ PL 110, 1109—1120.

¹⁰ Ed. A. WILMART, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, in *Rev. bénédictine* 43 (1931) 207—336. — Ed. D. C. LAMBOT, *Ratramne de Corbie Liber de anima ad Odonem Bellocensem* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 2), Namur-Lille 1951. Vgl. hierzu die vorliegenden Untersuchungen von K. WERNER, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, in: *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* (Phil.-Histor. Classe 25), Wien 1876, 69—150; P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 12), Freiburg/Schweiz 1956. Künzle hat für die Seelenlehre des Rathramnus nur die erstgenannte Schrift benutzt (vgl. S. 41). Gerade bei der Bedeutung und Sonderstellung, die dieser Theologe innerhalb der Geschichte der Theologie einnimmt, erscheint es jedoch unerlässlich, sein ‚Liber de anima‘ in die Untersuchung mit einzubeziehen.

¹¹ PL 180, 695—726. Zur Chronologie vgl. A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in: *Rev. Mabillon* 14 (1924) 166.

1110—1167)¹² und die 1162 geschriebene ‚Epistola de anima‘ seines Ordensbruders Isaak von Stella (1110/20—1169)¹³. Letzterer hat wiederum den pseudoaugustinischen Traktat ‚De spiritu et anima‘¹⁴ beeinflusst, der Alcher von Clairvaux, einem Schüler Isaaks, zugeteilt wird und der die damals bekannte psychologische Lehre zusammenfaßt. Diese und noch zahlreiche weitere Werke und Florilegien sowie thematisch gesammelte Sentenzen boten sich Radulfus Ardens bei der Abfassung seiner Psychologie an¹⁵.

II. Der Traktat des Radulfus Ardens über die Seele

Im Vergleich zu den übrigen, den Theologen des 12. Jahrhunderts vorliegenden psychologischen Studien nimmt der Traktat des Radulfus Ardens über die Seele eine Sonderstellung ein. Während etwa Wilhelm von Conches (1080—1145) in seiner ‚Philosophia mundi‘¹⁶ und Wilhelm von St. Thierry (gegen 1085—1148) in ‚De natura corporis et animae‘¹⁷ unter Zuhilfenahme der ins Lateinische übersetzten arabisch-medizinischen Schriften den Wechselbeziehungen zwischen Seele und Körper ihre Aufmerksamkeit zuwenden, während andere Autoren wie der englische Theologe Alexander von Neckam (1157—1217; 1180—1186 Lehrer zu Paris) in seiner Schrift ‚De naturis rerum‘ nur innerhalb der naturwissenschaftlichen Traktate über die Seele handeln¹⁸ und wieder andere es vorzogen, ihre Untersuchungen in einem Spezialtraktat ‚De anima‘ vorzulegen¹⁹, fügt Radulfus diese Kapitel in ein theologisches Werk ein²⁰. Daß eine solche Einordnung keineswegs angängig er-

¹² Ed. C. H. TALBOT, in: Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. I, London 1952: *Ailred of Rievaulx, De anima*.

¹³ PL 194, 1875—1890.

¹⁴ PL 40, 779—832.

¹⁵ Für die dem 12. Jahrhundert vorliegenden klassischen Texte zur Tugendlehre ist das ‚Florilegium morale Oxoniense‘ von Bedeutung. Vgl. PH. DELHAYE, *Florilegium morale Oxoniense* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 5), Louvain-Lille 1955. — Neben den Untersuchungen von K. Werner und P. Künzle vgl. noch P. MICHAUD - QUANTIN, *La classification des puissances de l'âme au XII^e s.*, in: Rev. du Moyen-Âge latin 5 (1949) 15—34. N. M. HÄRING macht auf einen weiteren ‚Seelentraktat‘ Gilberts von Poitiers aufmerksam. Vgl. N. M. HÄRING, *Gilbert of Poitiers, Author of the „De Discretione animae, spiritus et mentis“* commonly attributed to Achard of Saint Victor, in: Mediaeval Studies 22 (1960) 148—191. Vgl. besonders R. BARON, *A propos des ramifications des vertus au XII^e siècle*, in: Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 19—39.

¹⁶ PL 172, 41—102. Vgl. P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele* 54 f.; M. GRABMANN, *Scholastische Methode* II, 76 u. a.

¹⁷ PL 180, 695—726. Vgl. P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele* 64 f.

¹⁸ Ed. TH. WRIGHT, *Alexander Neckam, De naturis rerum* (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 34), London 1863.

¹⁹ Vgl. die oben in den Anmerkungen 10—15 genannten Werke.

²⁰ Die Darlegungen beginnen mit c. 39 des ersten Buches und schließen mit einer großen Gesamtskizze c. 53, die in lib. I c. 54 ausführlich erläutert wird. Lib. I c. 55—57 berichtet schließlich von der durch die Erbsünde erfolgten Schädigung.

schien und von den Theologen nicht ohne Kritik hingenommen wurde, erhellt aus der über dreißig Jahre später verfaßten ‚Summa de bono‘ (Summa quaestionum theologicarum) von Philipp dem Kanzler (gest. 1236), in der Philipp die Einfügung seiner ‚quaestiones de anima‘ in die theologische Summe noch eigens rechtfertigen zu müssen glaubt²¹.

P. Michaud-Quantin hat in seiner gründlichen Untersuchung bereits auf diese Eigentümlichkeit und Bedeutung der wenigen Kapitel des Speculum Universale hingewiesen²². Die Ausführungen des Radulfus über die Seele und ihre Kräfte sind verhältnismäßig kurz; sie beschränken sich auf jene psychologischen Themen, die für den Aufbau und das Verständnis seiner Tugendlehre vorausgesetzt werden. Geschickt leitet er in einem eigenen Kapitel von den ethischen zu den psychologischen Darlegungen über: „Da sich die Tugenden ursprünglich aus den Kräften der Seele herleiten, muß recht kurz einiges über die Seele und ihre Fähigkeiten gesagt werden, damit nicht Unbestimmtes durch noch Unbestimmteres bewiesen wird“. Im einzelnen möchte er dabei die Vielfalt der Güter, mit denen die Seele bei der Urschöpfung ausgestattet und gefestigt wurde, erörtern, auf welche Weise sie durch die Erbsünde zum Schlechten hin verkehrt und wie sie durch die Gnade Christi erneuert wurde²³. Wenngleich sich Radulfus bei seinen folgenden Darlegungen auch nicht durchgehend mit dieser dreifachen Aufgliederung, sondern hauptsächlich mit dem ‚status viatoris‘ oder ‚in via‘ befaßt, so bezeugt sie doch die theologische Grundkonzeption seines Werkes und schlägt gleichzeitig eine Brücke zu den Ausführungen über die Erbsünde, über die Gnadenlehre und über das Verdienst.

III. Wesensbestimmungen der Seele

Radulfus Ardens geht bei seinen Ausführungen meistens deduktiv vor; an den Anfang stellt er verschiedene bekannte Definitionen, analysiert dieselben, hebt die eine von der anderen ab und betont ihre

²¹ Cod. Vat. lat. 7669 fol. 21va: Sequitur quaestio secunda, quae dicitur de potentiis animae, secundum quas provenit in speculationem theologi et dicuntur sensus et sensualitas, fantasia et memoria.

²² Vgl. P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts*, in: Münch. Theol. Zeitschr. 9 (1958) 81–96, bes. 91 ff. P. Michaud-Quantin verweist noch auf weitere Texte, die die Vermutung nahelegen, daß es damaligen Theologen wenn auch nicht de iure, so doch de facto nicht gestattet war, sich mit der Natur der Seele zu beschäftigen.

²³ Sp. U. lib. I c. 38: Quae quoniam oriuntur originaliter ex proprietatibus animae, ne incerta per incertiora demonstrentur, de anima eiusque proprietatibus aliquid vel breviter insinuandum est, videlicet quot et quibus bonis et quam ordinatis fuerit anima a sua prima creatione munita et quomodo per originale peccatum depravata et quomodo per Christi gratiam reparata, sed et de gratia et de merito aliqua summatim erunt subtexenda. Cod. P 8va; Pa 9ra.

jeweiligen Vorzüge und Nachteile, ohne sich ausschließlich auf eine bestimmte festzulegen²⁴. Für eine Bestimmung der Eigenart der menschlichen Seele boten die oben genannten psychologischen Studien zahlreiche Umschreibungen. Radulfus gibt jedoch nur eine einzige Definition, die sehr wohl Elemente anderer Definitionen aufweist, in ihrer Art und Zusammenstellung jedoch keiner Vorlage entnommen ist, sondern eine Eigenschöpfung darstellt:

Die Seele ist eine vernünftige und unsterbliche Substanz mit feuriger Bewegung (*motu ignea*); sie betätigt sich mittels der Glieder (*organum membrorum*) und ist dem Körper zur Belebung und den Sinnen zur leidenschaftlichen Regung zugeteilt²⁵.

Diese Definition weist sieben Glieder auf, von denen ein jedes auf ein besonderes Unterscheidungsmerkmal der Seele gegenüber einem anderen Wesen hinweist. Sie werden im einzelnen genauer erläutert:

(1) Im Unterschied zum akzidentellen Sein ist die Seele eine Substanz. Radulfus setzt diese Feststellung bewußt als Gattungsaussage der Seele (*genus animae*) an den Anfang und ergänzt sie im folgenden Kapitel: Sie ist eine in ihrer Art einzigartige und einfache Substanz, dennoch aber in ihren Tätigkeiten und Affekten vielfältig²⁶. Damit aber wird bereits eine Aussage über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen gegeben, eine Antwort auf jene Frage, die die Beziehung von Seins- und Tätigkeitsordnung betrifft und die insofern für die Moraltheologie von Bedeutung ist, als sie die Frage nach dem unmittelbaren Subjekt des tugendhaften wie des lasterhaften Tuns, der Tugenden und Laster, mit einschließt. Radulfus tritt hier — wie bereits P. Künzle festgestellt hat — für die Identität der Seele und ihrer Vermögen ein. Mit Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, Isaak von Stella und dem Verfasser der pseudoaugustinischen Schrift *„De spiritu et anima“* (Alcher von Clairvaux?) zählt er somit zu den Vertretern der klassischen Identitätsthese²⁷. Künzle sieht in der Leugnung des Realunterschiedes zwischen Seele und Vermögen das Grundprinzip der idealistischen Philosophie, das zu einer Gleichsetzung von Sein und Tun, ja zum Primat des Tuns vor dem Sein führte²⁸.

²⁴ In lib. I c. 19—23 bietet Radulfus z. B. nicht weniger als vier verschiedene Definitionen der Tugend und räumt einer jeden eine ihr zukommende eigene Bedeutung ein.

²⁵ Sp. U. lib. I c. 39: *Est igitur anima substantia rationalis et immortalis, motu ignea, organum membrorum vivificando corpori et movendis avide sensibus attributa.* Cod. P 8va; Pa 9rb.

²⁶ Sp. U. lib. I c. 40: *Cum autem anima in substantia sit unica et simplex, tamen in effectibus et affectibus est multiplex.* Cod. P 8vb; Pa 9rb.

²⁷ P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele* 33—38; 66—72; 93.

²⁸ Ebd. 3 f.

(2) Die zweite Aussage, daß die Seele mit Vernunft begabt ist (rationalis), findet sich in den meisten dem 12. Jahrhundert vorliegenden Definitionen. Sie drückt die Eigenart der menschlichen Seele gegenüber der unvernünftigen Kreatur aus²⁹.

(3) Wenn Radulfus weiterhin betont, daß die Seele ‚im Unterschied zum Menschen‘ unsterblich ist, dann ist unter ‚Mensch‘ wohl die Leiblichkeit des Menschen zu verstehen.

(4) Während Gott unbeweglich ist, besitzt die Seele eine feurige Bewegung (motu ignea); nach Art des Feuers strebt sie mit Leidenschaft immer nach oben zu ihrem Urheber³⁰. Ein ähnliches Bild vom Feuer und seiner Kraft findet sich sowohl bei Isaak von Stella³¹ als auch in dem pseudoaugustinischen Traktat ‚De spiritu et anima‘³². K. Werner wie auch P. Michaud-Quantin glauben in einem Vers der Aeneis die Quelle dieses überraschenden Bildes zu finden³³.

(5) Da aber eine derartige Bewegung ‚nach oben‘ auch von den Engeln ausgesagt werden kann, fügt Radulfus als Charakteristikum der menschlichen Seele noch hinzu, daß sie sich mittels der Glieder betätigt (organum membrorum)³⁴. P. Michaud-Quantin weist auf den ‚ungewöhnlichen Gebrauch von organum‘ hin³⁵. Tatsächlich ist jedoch der Terminus ‚organum membrorum‘ keineswegs so ungewöhnlich. Wir finden ihn, wie schon K. Werner nachgewiesen hat³⁶, bei Hrabanus Maurus, der ihn selbst wiederum der um 538 geschriebenen Schrift ‚De anima‘ des Cassiodorus (geg. 485—580) entnommen hat. Cassiodorus spricht diese Definition den ‚magistri saecularium literarum‘ zu, die

²⁹ Sp. U. lib. I c. 39: Huius definitionis tamquam genus animae, rationalis vero subiungitur ad differentiam irrationalis. Cod. P 8va; Pa 9rb. Vgl. hierzu die verschiedenen Seelendefinitionen: ALCUIN, *De animae ratione*, PL 101, 639D: Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura: est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationalis, tertia irascibilis. — ISAAK V. STELLA, *Epistola de anima*, PL 194, 1877B: Est igitur anima rationalis, concupiscibilis, irascibilis. — Oder in den zahlreich zusammengetragenen Texten in dem „Brevier der Psychologie des 12. Jahrhunderts“, Ps. AUGUSTINUS, *De spiritu et anima* c. 4: (Anima) est siquidem rationalis, concupiscibilis et irascibilis (PL 40, 781). — c. 8: Anima est substantia rationalis intellectualis, a Deo facta spiritualis (PL 40, 784). — c. 13: Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax (PL 40, 788).

³⁰ Sp. U. lib. I c. 39: Subiungitur ad differentiam irrationalis, immortalis ad differentiam hominis, motu ignea dicitur ad differentiam Dei, qui nullo motu movetur. Anima vero ad instar ignis semper sursum ad suum principium tendit affectu. Cod. P 8va; Pa 9rb.

³¹ Epistola de anima, PL 194, 1882C: Igneus est illis vigor et coelestis origo.

³² Cap. 13/14, PL 40, 789—790: Potentiae tamen possunt dici vires et vires potentiae . . . et phantasticum spiritus, qui igneus vigor dicitur. Unde et quidam loquens de animabus ait: Igneus est ollis vigor et coelestis origo.

³³ Vgl. K. WERNER, *Der Entwicklungsgang* 96; P. M. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 82

³⁴ Vgl. oben Anm. 25.

³⁵ P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 82 Anm. 5.

³⁶ Vgl. K. WERNER, *Der Entwicklungsgang* 77. P. Michaud-Quantin scheint die bedeutungsvolle Untersuchung von K. Werner gar nicht gekannt zu haben; er nennt sie jedenfalls nicht.

in der Seele eine einfache Substanz erblicken, die eine natürliche ‚species‘ besitzt, von der Materie des Leibes unterschieden ist, ihre Organe in Tätigkeit setzt und Lebenskraft verleiht³⁷. Hrabanus Maurus übernimmt diese Definition fast wörtlich³⁸.

(6) Die Seele ist außerdem ‚Lebensprinzip des Körpers‘. Radulfus sieht darin auch ein Merkmal, wodurch sie sich vom bösen Geist unterscheidet; dieser vermag wohl bisweilen die Glieder zu bewegen, man wird ihn aber nicht als ‚Lebensprinzip des Körpers‘ bezeichnen können.

(7) Schließlich kommt der Seele noch zu, die ihr zugeteilten Sinne leidenschaftlich zu bewegen³⁹. Auf die Tätigkeit der einzelnen Seelenkräfte kommt Radulfus noch eigens zu sprechen.

IV. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen

Es zählt zu den Erfahrungstatsachen, daß jedes irdische Lebewesen noch nicht im Vollbesitz seines Seins ist, sondern durch sein Tätigsein daraufhin auslangen muß. Deshalb bezeichnet bereits Aristoteles die Seele als ersten Lebensgrund und substantiellen Tätigkeitsgrund und untersucht das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen⁴⁰.

Auch Radulfus Ardens beschäftigt sich damit. Er lehnt einen Realunterschied zwischen Seele und Vermögen ab und betont die Einfachheit derselben⁴¹. Bevor er auf die Seelenkräfte als solche zu sprechen kommt, zählt er jene Termini auf, die an Stelle von ‚anima‘ gebraucht werden und die auf die verschiedenen Tätigkeiten der Seele hinweisen. Offensichtlich hat Radulfus hierbei einen Text des pseudoaugustinischen Traktates ‚De spiritu et anima‘ entsprechend abgeändert und verarbeitet, wie der folgende Vergleich zeigt:

³⁷ CASSIODORUS, De anima c. 2: Magistri saecularium litterarum aiunt animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem a materia corporis sui, *organum membrorum* et virtutem vitae habentem. Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata, spirit(u)alis propriaque *substantia* sui *corporis vivificatrix, rationalis* quidem et *immortalis*, sed in bonum malumque convertibilis. (PL 70, 1283A) — Die Parallelität einzelner Glieder dieser Definition zu der des Radulfus Ardens kann nicht übersehen werden (vgl. die kursiv gesetzten Worte).

³⁸ Cap. 1: Philosophi autem animam dicunt esse substantiam simplicem, naturalem, specie distantem a materia sui corporis, *organum membrorum*, habentem virtutem vitae (PL 110, 1110C).

³⁹ Sp. U. lib. I c. 39: Sed quoniam malignus spiritus videtur nonnumquam fieri tamquam organum membrorum in inerguminis adiungitur, quod ei convenire non potest vivificando corpori et movendis avide sensibus attributa. Cod. P 8va; Pa 9rb. Vgl. auch oben Anm. 25.

⁴⁰ Vgl. R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie*. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur, hrsg. v. Th. K. LIEVEN (D. Th.-Ausgabe, 1. Ergänzungsband) Heidelberg u. a. 1957, 17 ff. und 301 ff.

⁴¹ Vgl. auch oben Anm. 26.

De spiritu et animae c. 13
(PL 40, 788)

Dicitur namque *anima dum* vegetat;
spiritus dum contemplatur *sensus*
dum sentit, *animus dum* sapit; *dum*
intelligit mens; *dum* discernit *ratio*;
dum recordatur *memoria*; *dum* con-
sentit *voluntas*.

Speculum Universale lib. I, 40
Cod. P 8vb; Pa 9rb

Dicitur autem *anima dum* animat,
animus dum vult, *mens dum* scit,
intellectus dum intelligit, *ratio dum*
discernit, *memoria dum* meminit, *cor*
dum meditatur, *sensus dum* sentit.

In beiden Texten werden der Seele acht verschiedene Bezeichnungen zugeteilt; sie weisen auf entsprechend verschieden geartete Betätigungen hin. Der Vergleich zeigt jedoch, daß Radulfus seine Vorlage dahin abändert, daß er eine sinngemäße Umstellung der einzelnen Glieder vornimmt und zu der Stufenfolge: Seele — Entschlußkraft — Geist — Vernunft — Verstand — Gedächtnis — Herz — Sinn gelangt. Zudem paßt er die Verben der Etymologie des Substantives an. Radulfus gibt für die verschiedenen Benennungen der Seele folgende Erklärung: Die ‚anima‘ wird

- (1) Seele (anima) genannt, insofern sie beseelt;
- (2) Entschlußkraft (animus), insofern sie will;
- (3) Geist (mens), insofern sie weiß;
- (4) Vernunft (intellectus), insofern sie einsieht;
- (5) Verstand (ratio), insofern sie unterscheidet⁴²;
- (6) Gedächtnis (memoria), insofern sie sich erinnert;
- (7) Herz (cor), insofern sie meditiert;
- (8) Sinn (sensus), insofern sie empfindet.

Diese achtfache Aufgliederung kommt jedoch in seinen folgenden Untersuchungen über die Seelenkräfte nicht zum Tragen; dort richtet er sich nach einem anderen Plan.

Bevor Radulfus die Seelenkräfte im einzelnen erläutert, hebt er das sittliche Unterscheidungsvermögen der Seele hervor: Gott wollte die Seele so gestalten, daß sie fähig sei, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, das höchste Gut zu erkennen, das Erkannte zu lieben, das Geliebte durch gute Werke zu suchen, das Gesuchte endlich zu erlangen, das Erreichte zu genießen und im Genießen sich ewig zu freuen. Falls sie jedoch das Gute verschmäht und das Böse anstrebt, verfällt sie der ewigen Verdammnis und ist daselbst ewiger Pein ausgeliefert⁴³.

⁴² Ratio wird zwar von Radulfus an anderen Stellen einfachhin im Sinne von Vernunft gebraucht. Hier jedoch in der Gegenüberstellung zu ‚intellectus‘ (= Vernunft) trifft die Übersetzung „Verstand“ besser den Charakter der diskursiven Denktätigkeit.

⁴³ Sp. U. lib. I c. 40: *Dicitur* autem *anima dum* animat, . . . *cor dum* meditatur, *sensus dum*

Hier wird wiederum das vornehmlich moraltheologische Interesse unseres Magisters ersichtlich. Ihm geht es in der Seelenlehre nicht um rein theoretisch philosophisch-theologische Erörterungen, sondern um das sittliche Unterscheidungsvermögen und um die Bedeutung der Seelenkräfte für das verantwortliche Tun des Menschen.

V. *Das Verhältnis von Seele und Leib*

Für die Anthropologie des Radulfus Ardens ist die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib von ausschlaggebender Bedeutung. Eigenartigerweise enthält das grundlegende erste Buch des *Speculum Universale* hierzu keine eigenen Ausführungen. Aber auch in den übrigen Büchern scheint Radulfus ‚ex professo‘ darüber nicht zu handeln. Gilt darum auch ihm der Vorwurf, den im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin ‚Platon und anderen Philosophen‘ macht, daß ihre Psychologie deshalb ungenügend sei, weil sie „nur von der Natur der Seele allein sprachen“ und „nichts darüber ausmachten, wie einer jeden Seele ein Körper angemessen sei und wie eine solche Vereinigung bestehe“⁴⁴?

Sollte sich also unser Magister mit dieser dringenden Frage tatsächlich überhaupt nicht auseinandergesetzt haben? Dies wäre äußerst unwahrscheinlich; denn die Theologen des 12. Jahrhunderts haben das Leib-Seele-Problem mit großer Leidenschaft diskutiert⁴⁵. Zwar stehen sie zunächst noch stark unter dem Einfluß eines spätgriechischen heteronomen Seinsverständnisses, welches Seele und Leib als selbständige Substanzen zu scharf voneinander trennt und ihre Einheit mehr als akzidentelle oder auch als bloß instrumentale, funktionale Verbindung betrachtet. Dies versperrte ihnen auch den Zugang zu jener hebräisch-biblischen Auffassung, die vornehmlich an der ganzmenschlichen Bedeutung des Leibes orientiert ist⁴⁶. Dennoch aber zeichnet sich an der Schwelle des Hochmittelalters bereits bei einigen Theologen eine Über-

sentit. Voluit quippe Deus talem creare animam, quae inter bonum malumque discerneret, summum bonum intelligeret, intellectum vero aut adipisceretur, adepto frueretur, fruens perenniter laetaretur aut, si spro bono malum eligeret, in aeternum damnationem caderet, cadens in aeternum dolet. Cod. P 8va; Pa 9rb.

⁴⁴ Vgl. R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 74.

⁴⁵ Vgl. hierzu M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts* (Bacumker Beiträge Bd. II, 4), Münster 1896, 102—106; J. N. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert* (Bacumker Beiträge Bd. III, 5), Münster 1901, 98—103. Auch Nemesius von Emesa, dessen Werk in der 1159 von Burgundio von Pisa verfaßten Übersetzung unter dem Pseudonym des Heiligen Gregor von Nyssa ausgewertet und als ‚auctoritas‘ hochgeschätzt wurde, hat diese ‚sehr schwierige Frage‘ ausführlich behandelt. Vgl. B. DOMAŃSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (Bacumker Beiträge Bd. III, 1), Münster 1900, 55—74.

⁴⁶ Vgl. J. B. METZ, *Leiblichkeit*, in: *Handbuch theol. Grundbegriffe* Bd. II, 30—37.

windung dieses ‚ontischen Dualismus‘ neuplatonischer Prägung und eine Öffnung für ein vertieftes Verständnis der Leib-Seele-Einheit des Menschen ab. Von Bedeutung hierfür ist vor allem die aristotelische Definition der Seele als Form des Körpers, die der Frühscholastik aus dem Platonkommentar des Chalcidius bekannt war⁴⁷. Wie R. Heinzmann aufgezeigt hat, beginnt diese Entwicklung in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts mit der Auseinandersetzung zwischen Gilbert von Porrée und Hugo von St. Viktor und findet im wesentlichen ihren Abschluß mit der formalen Annahme der aristotelischen Definition der Seele als *forma corporis* durch Wilhelm von Auxerre⁴⁸. Hier nun gilt zu prüfen: Hat Radulfus Ardens wirklich über diese Fragen nichts geschrieben oder setzt er sich doch mit ihnen auseinander — vielleicht in anderem Zusammenhange und mit einer ungewöhnlichen Terminologie?

Tatsächlich findet sich im *Speculum Universale* eine Abhandlung über das Verhältnis von Seele und Leib — allerdings an einer Stelle, wo es niemand vermutet: Zu Beginn von liber III. Radulfus spricht im dritten Buch von den drei Feinden der Seele, die uns als schlechte Ratgeber zum Bösen verleiten. Es sind dies das Fleisch, der Teufel und der weltlich gesinnte Mensch. Das Fleisch tragen wir stets mit uns. Es versucht uns auf unsichtbare, aber doch sinnlich wahrnehmbare Weise, und zwar aus unserer tiefsten Schicht heraus (*ex intimis*). Der Teufel ist um uns; seinerseits geschieht die Versuchung unsichtbar wie auch nicht spürbar und kommt aus dem Geheimen hervor (*ex occultis*). Der weltlich gesinnte Mensch neben uns wird für uns in sichtbarer, aber sinnlich nicht wahrnehmbarer Weise zur Versuchung; diese steigt aus dem Verborgenen wie aus dem Bekannten herauf⁴⁹.

Nach diesem kurzen einleitenden Aufriß behandelt Radulfus Ardens jeden dieser drei ‚Seelenfeinde‘ im einzelnen, wobei er auch auf das

⁴⁷ CHALCIDIUS, *In Plat. Tim. c. 222*, ed. J. WROBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, Lipsiae 1876, 257 ff. Vgl. hierzu auch A. SCHNEIDER, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (Baumker Beiträge 17, 4), Münster 1915, 53 ff.; B. W. SWITALSKI, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*. Eine historisch-kritische Untersuchung (Baumker Beiträge III, 6), Münster 1902.

⁴⁸ Vgl. R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeitslehre der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (Baumker Beiträge 40, 3), Münster 1964, 248.

⁴⁹ Vgl. Sp. U. lib. III c. 1: *Habemus igitur tres malos suggestores a sinistris: Carnem, diabolum et hominem mundanum. Primus semper nobiscum est, secundus circa nos, tertius iuxta nos. Primus nos temptat invisibiliter, sed sensibiliter; secundus et invisibiliter et visibiliter; tertius et visibiliter et insensibiliter. Primus nos temptat ex intimis, secundus ex occultis, tertius ex occultis et ex apertis. Cod. P 26ra; Pa 28va.*

Verhältnis von Fleisch und Geist — und zwar im Sinne von Leib und Seele — zu sprechen kommt⁵⁰. Zunächst unterstreicht er die Zusammengehörigkeit beider, die so stark ist, daß weder der Leib (*homo carnalis*) der Seele, noch die Seele dem Leib absichtlich nachstellt. Der Widerspruch zwischen beiden zeigt sich vielmehr darin, daß einer etwas ersehnt, was seinem Gefährten feindselig ist⁵¹. Wenn darum der Leib etwas verlangt, was der Seele schadet, so tut er dies, weil er durch Unwissenheit getäuscht, durch Gebrechlichkeit besiegt oder durch Gewohnheit dazu verleitet wurde⁵².

Radulfus Ardens stellt also einen gelegentlichen Widerstreit zwischen Seele und Leib fest. Somit erhält sein ontischer Dualismus eine besonders scharfe Prägung. Er unterscheidet sich darin von Robertus Pullus und von Petrus Lombardus, die beide ein derartig feindseliges Verhältnis nicht annehmen⁵³. Dagegen stimmen seine Gedanken inhaltlich durchaus mit denen des Alanus von Lille überein, der selbst nicht genügend Worte findet, „um den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, irdischer und himmlischer Substanz, Zusammengesetztem und Einfachem, Vergänglichem und Unsterblichem, Naturwerk und göttlicher Schöpfung so scharf als möglich erscheinen zu lassen“⁵⁴.

Über die Vereinigung von Seele und Leib spricht Radulfus im siebten Buch innerhalb seiner Christologie. Im Anschluß an die Person-Definition des Boethius lehnt er darin zunächst die aristotelische Definition ab — nicht zuletzt infolge eines Mißverständnisses des Stagiriten —. Offensichtlich fürchtet er, die Seele könne zum bloßen Akzidenz degradiert werden, wollte man sie als ‚entelechia‘ bzw. als Form des Körpers bezeichnen. Darum betont er: ‚Die Seele ist vielmehr eine Substanz, die in sich alle Formen trägt‘⁵⁵. Im Anschluß an die Untersuchungen von M. Schmaus glaubt R. Heinzmann, daß an dieser Stelle Radulfus Ardens Simon von Tournai verpflichtet sei⁵⁶. Tatsächlich aber handelt es sich

⁵⁰ Über die vielfache Bedeutung von ‚caro‘ vgl. die folgenden Ausführungen in § 9, II, 2.

⁵¹ Vgl. Sp. U. lib. III c. 3: *Itaque nec homo carnalis animam nec spiritualis carnem persequitur intentione, sed potius desideriorum contrarietate, id est quia desiderat ea, quae contubernali suae sunt inimica. Cod P 26rb; Pa 29ra.*

⁵² Ebd.: *Porro quando caro desiderat ea, quae spiritui sunt inimica, hoc facit vel per ignorantiam decepta vel per fragilitatem victa vel per consuetudinem tracta.*

⁵³ Vgl. J. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus* 101.

⁵⁴ M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* 103.

⁵⁵ Sp. U. lib. VII c. 63: *Est ergo persona, ut ait Boetius in libro De duabus naturis, et una persona Christi naturae rationalis individua substantia. Secundum hanc definitionem humana anima videtur esse persona. Non enim ut quidam dixerunt, est entelechia, id est forma, sed potius substantia habens in se formas. Sed quia nulla persona est pars personae, anima non est persona, licet enim sit substantia naturae rationalis, non tamen est individua, sed tantum singularis. Cod. P 92rb; Pa 112va.*

⁵⁶ R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit* 31 f.

hier wohl um eine direkte, großenteils sogar wörtliche Übernahme aus dem Boethius-Kommentar des Gilbert von Porrée⁵⁷. Unser Magister erweist sich wieder als ein getreuer Porretaner.

Wenngleich Radulfus der Seele als solcher keine eigene Personalität zuspricht, sondern sie als substantielles, formgebendes Prinzip des Leibes wertet, so sieht er doch die Leib-Seele-Verbindung nur als eine funktionale oder instrumentale an, wobei der vegetative und sensitive Bereich das Bindeglied darstellt. Er argumentiert dabei folgendermaßen: Die Seele des Menschen hat mit den Tieren zwei Vermögen gemeinsam: das vegetative und das sensitive mit allem, was dazu gehört. Durch sie wird sie mit dem Körper vereint. Mittels des Körpers aber wirkt sie wie mit einem Werkzeug, wobei nur die Seele die Herrschaft über die zu betätigenden Sinne besitzt, der Leib ist nur Instrument. Kraft der ‚vegetabilitas‘ bewegt die Seele den Leib, kraft der ‚sensualitas‘ und mittels des Körpers vermag sie mit den fünf Sinnen zu empfinden und zu unterscheiden. Das leibliche Leben ist also nichts anderes als die innere naturgegebene Bewegung des Körpers, die sich nur zuinnerst regt. Auch der Sinn ist nichts anderes als die Lebensbewegung im Körper, die auf der Außenseite wacht⁵⁸.

Weiteres Licht auf das beiderseitige Verhältnis von Leib und Seele fällt durch die Ausführungen des Radulfus Ardens über die einzelnen Seelenkräfte, die im folgenden untersucht werden sollen.

⁵⁷ Vgl. GILBERTUS PORRETA, *In Boet. De duabus naturis*, PL 64, 1371D mit Sp. U. lib. VII c. 63; vgl. oben Anm. 55.

⁵⁸ Sp. U. lib. I c. 52: *Præter has vero habet anima hominis etiam duas vires cum brutis animalibus communes, vegetationem videlicet et sensualitatem cum sequelis suis, per quas corpori unitur et per illud tamquam per organum operatur. Sola quippe anima auctoritatem sensuum habet exercendorum, corpus vero tantum est instrumentum . . . Porro vegetabilitas est vis animæ, per quam apta est corpus vivificare. Sensualitas vero est vis animæ, per quam apta est mediante corpore res quinque sensibus sentire et diiudicare. Sane vita corporalis nihil aliud est quam internus et naturalis motus corporis vigens tantum intrinsecus.* Cod. P 11ra; Pa 11vb.

§ 7 Die Seelenkräfte im allgemeinen

I. Die fünf grundlegenden Fähigkeiten der Seele

Radulfus Ardens wendet nunmehr sein Hauptaugenmerk auf die Kräfte der Seele, die die Grundlage für die einzelnen Tugenden bilden. So sehr er jeden Realunterschied zwischen der Seele und ihren Vermögen ablehnt, so sehr betont er doch die Eigenart der verschiedenen Tätigkeiten.

Gott hat der Seele folgende Fähigkeiten zugeteilt:

- (1) Den natürlichen Verstand (*ratio*) mit seinen Begleitern, dem Intellekt und dem Gedächtnis;
- (2) das begehrende Strebevermögen (*concupiscibilitas*);
- (3) das zornmütige oder abwehrende Strebevermögen (*irascibilitas sive odibilitas*);
- (4) die Befähigung zum Handeln (*potestas*);
- (5) die Freiheit (*libertas*)¹.

In der Vorliebe für Substantivformen auf -tas zeichnet sich hier „ein Merkmal des Platonismus der porretanischen Schule“ ab². Radulfus nimmt in diesem Zusammenhang Stellung gegen eine jahrhundertealte Tradition, die bis auf Aristoteles zurückreicht und die im sensitiven Bereich zwei urtümliche Arten des Strebens unterscheidet: das begehrende Strebevermögen, das sich mit den Gütern und Freuden der Sinne abgibt und durch Wahrnehmungen oder Vorstellungen zur Tätigkeit angeregt wird, und das zornmütige Strebevermögen, das sich auf die Widerstände und Gefahren richtet, die mit den sinnlichen Gütern gegeben sind, und das vom Schätzungsvermögen und dem sinnlichen Gedächtnis angetrieben wird³. Bei den Theologen hatten sich hierfür die Begriffe ‚Concupiscibile‘ und ‚Irascibile‘ eingepreßt⁴. Radulfus aber

¹ Sp. U. lib. I c. 41: Quod Deus contulit animae rationem, concupiscibilitatem, irascibilitatem, potentiam et libertatem. Eapropter dedit ei naturalem rationem cum comitibus suis, concupiscibilitatem quoque et irascibilitatem sive odibilitatem cum sequelis suis, potestatem quoque et libertatem. Cod. P 8vb; Pa 9rb.

² P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 83.

³ Vgl. hierzu auch R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie*, 40 u. 127 f.

⁴ Vgl. GREGOR D. GR., *In VII Psalm. Poenit.* Prologus: Caro enim ex quatuor constat elementis, anima tribus vegetatur naturis. Est enim rationalis ad discernendum, concupiscibilis ad virtutes appetendum, irascibilis ad vitia aversandum. PL 79, 551C/D; Für Cassian und Alcuin bezeugt dies bereits K. WERNER, *Der Entwicklungsgang* 73 ff.; Vgl. auch Ps. AUGUSTINUS, *De spiritu et anima* c. 4: Per concupiscibilitatem et irascibilitatem habilis est affici ad aliquid appetendum vel fugiendum, amandum vel odiendum (obediendum!) PL 40, 782.

sieht den Sachverhalt dessen, was mit ‚irascibilitas‘ gemeint ist, besser in dem Wort ‚odibilitas‘ ausgedrückt, worunter er Abneigung oder Haß — Haß jedoch nicht im sittlich negativen Sinne, sondern als abwehrendes Streben — versteht. Begierde und Haß entsprechen sich in ihrer ‚konträren‘, d. h. auf gegenteilige Objekte bezogenen Ausrichtung. Die Philosophen jedoch haben weniger zutreffend (minus proprie) für ‚odibilitas‘ ‚irascibilitas‘ gesetzt, als sie die drei Befähigungen der Seele aufzeigen wollten. Sie sagten, die Seele sei von Natur aus vernünftig, begehrend und zornmütig; was die Benennung der beiden letzten Vermögen betrifft, so haben sie sich nach Meinung von Radulfus geirrt. Die Seele ist ja von Natur aus angelegt, diskursiv zu denken (ratiocinari), zu lieben (amare) und zu hassen (odire); sie ist also von Natur aus vernünftig (rationalis), liebevoll (amabilis) und ablehnend (odibilis), wobei diese Begriffe hinsichtlich des Wirkens (active) zu verstehen sind⁵.

Aber auch den Begriff ‚concupiscibilitas‘ (Begehren) kritisiert Radulfus; er sieht in ihm nur eine ‚species‘ des liebenden Wohlwollens. So wirft er denen, die statt ‚amabilitas‘ ‚concupiscibilitas‘ gebrauchen, vor, daß sie an Stelle des ‚genus‘ die ‚species‘ gesetzt haben; denn jedes Begehren ist auch ein liebendes Wohlwollen (amabilitas), nicht aber umgekehrt. Wir begehren nämlich nur das, was wir noch nicht besitzen, wir lieben jedoch das, was wir noch nicht haben, wie auch das, was bereits in unserem Besitz ist; wir begehren nur Gegenwärtiges oder Zukünftiges, wir lieben darüber hinaus aber auch Vergangenes⁶.

Radulfus glaubt also — und wohl nicht mit Unrecht —, daß mit den bisher von der lateinischen Patristik und den Theologen der Früh-scholastik gebrauchten Begriffen des ‚Irasciblen‘ und ‚Concupisciblen‘ die eigentliche Rolle dieser seelischen Kräfte nicht richtig wiedergegeben wird. Sicherlich ist auch für andere Theologen des Mittelalters der Begriff

⁵ Sp. U. lib. I c. 41: Ideo autem dixi irascibilitatem sive odibilitatem, quoniam concupiscibilitas et odibilitas in activa utrumque acceptum significatione sibi econtrario respondeant. Tamen Philosophi pro odibilitate irascibilitatem minus proprie posuerunt qui volentes ostendere tres aptitudines animae dixerunt eam naturaliter rationalem, concupiscibilem et irascibilem, sed in appellatione duarum extremarum aptitudinum erraverunt. Anima quippe creata est apta naturaliter ratiocinari, apta naturaliter amare, apta naturaliter odire, ut videlicet naturaliter sit rationalis, amabilis et odibilis hiis nominibus active intellectis. Cod Pa 8vb; P 9va. Vgl. hierzu auch: MITTELLATEINISCHES WÖRTERBUCH bis zum ausgehenden 13. Jahrh., hrsg. Bayer. u. Deutsche Akademie der Wissenschaften, München 1961 ff., Bd. I, 135; 531 f.; ‚Amabilis‘ darf in diesem Zusammenhang nicht mit ‚begehrenswert‘, sondern nur mit ‚liebevoll‘ oder ‚wohlwollend‘ übersetzt werden, soll die aktive Bedeutung dieses Begriffes zum Tragen kommen.

⁶ Vgl. Sp. U. lib. I c. 41: Qui ergo posuerunt concupiscibilitatem pro amabilitate, speciem pro genere posuerunt; nam omnis concupiscibilitas est amabilitas, non autem e converso. Concupiscimus enim tantum nondum habita, amamus vero tam non habita quam habita. Concupiscimus quoque tantum praesentia vel futura, amamus vero praeterita, et praesentia et futura. Ebd.

der ‚Strebungen‘ ein viel umfassenderer. Wird in diesem Zusammenhang von Streben gesprochen, so ist damit nicht so sehr der eigentliche Akt des Begehrens gemeint, sondern vielmehr jene innere Ausrichtung eines Geschöpfes auf das, was ihm von Natur aus zukommt; es ist die Neigung zu dem, was dem einzelnen ‚gemäß‘ ist, eine eingeschaffene Ausrichtung auf Vollendung hin; man kann sie im allerweitesten Sinne als ‚Liebe‘ bezeichnen⁷. Auch in der griechischen Philosophie war ja der ursprüngliche Sinn des entsprechenden Terminus *θυμός* weitaus komplexer⁸. Ob Radulfus dies aus den seiner Zeit bereits vorliegenden Texten der aristotelischen Seelenlehre gekannt hat? P. Michaud-Quantin wirft diese Frage auf, läßt sie aber unbeantwortet und meint: „Die einzige *auctoritas*, die zur Behandlung dieser Frage ausgewertet wurde, ist die, die die traditionelle Schullehre lieferte, ihre Verwerfung rührt nicht her von einer Konfrontierung mit einer anderen Lehre, sondern von einer kritischen Untersuchung ihres Inhalts“⁹. Daß Radulfus jedoch die Werke des Johannes von Damaskus und damit auch die von diesem tradierten aristotelischen Gedanken gekannt und tatsächlich direkt oder indirekt benutzt hat, ergibt sich aus zahlreichen namentlichen Zitaten an anderen Stellen des *Speculum Universale*¹⁰.

Gerade in diesen Texten zur Seelenlehre zeigt sich Radulfus Ardens als eigenständiger Denker und kritischer Theologe, der sich im Unterschied zu zahlreichen Zeitgenossen weder mit einer bloßen Wiedergabe bisher trasierter Meinungen begnügt, noch seine eigene Ansicht nur durch Autoritäten absichert. Was er als recht erkannt hat, trägt er — gegebenenfalls auch ‚im Alleingang‘ — klar vor und begründet seine Thesen. Andererseits ist er aber auch bemüht, eine verständnisvolle Erklärung für die Haltung jener Theologen abzugeben, die eine von ihm abgelehnte Lehrmeinung noch festhalten. In den vorliegenden Auseinandersetzungen um die Begriffe ‚odibilitas‘ und ‚irascibilitas‘ sieht Radulfus darin, daß ‚odibilitas‘ und ‚odibilis‘ gewöhnlich mehr in passiver als in aktiver Bedeutung gebraucht werden, den Grund für die Verwendung des Terminus ‚irascibilitas‘¹¹.

⁷ Vgl. R. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 328 f.

⁸ Vgl. P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 84.

⁹ Ebd. Zu den Übersetzungen der Werke des Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus durch Burgundio von Pisa vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 50–54; O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* I, 393–401.

¹⁰ Vgl. z. B. Sp. U. lib. VIII c. 5, wo Johannes Damascenus allein schon dreimal zitiert wird.

¹¹ Sp. U. lib. I c. 41: Sed quia odibilitatem et odibilem magis in passiva quam in activa significatione solemus uti, ideo pro odibilitate irascibilitatem posuere. Cod. P 8vb–9ra; Pa 9va.

Sicherlich war es ein von der Sache her geforderter origineller Gedanke von Radulfus, für die zwei genannten Seelenpotenzen die Begriffe ‚odibilitas‘ und ‚amabilitas‘ einzuführen. Anhaltspunkte dafür aber finden sich bereits in der von Radulfus ausgewerteten pseudoaugustinischen Schrift ‚De spiritu et anima‘, die nicht bloß von ‚begehren‘ und ‚meiden‘, sondern im gleichen Satz auch von ‚lieben‘ und ‚hassen‘ spricht¹². Im folgenden nennt Radulfus Ardens neben den von ihm vorgeschlagenen neuen Begriffen häufig auch die bisher geläufigen und kommt trotz der von ihm oben aufgezählten fünf Potenzen auf die traditionelle Dreizahl zurück: Die Seele ist also vernünftig, begehend bzw. liebend und zornmütig bzw. hassend geschaffen¹³.

II. Die gegenseitige Bezogenheit der Seelenkräfte

Bereits oben wurde auf das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen hingewiesen¹⁴. Radulfus Ardens zeigte sich hierbei als Vertreter der Identitätstheorie¹⁵. Hier nun soll die gegenseitige Bezogenheit der Seelenvermögen untersucht werden.

Die Kräfte der Seele stehen in einer engen Zuordnung. Ohne Verstand vermöchte die Seele nicht das Gute zu unterscheiden und zu suchen; ohne das begehrende und das abwehrende (odibile) Strebevermögen sowie die übrigen Affekte einschließlich der Handlungsfähigkeit und der Freiheit wäre es ihr unmöglich, Gutes oder Böses zu verdienen und belohnt oder bestraft zu werden¹⁶. Radulfus erläutert bereits in diesem Zusammenhang kurz die spezifische Aufgabe und Bedeutung des jeweiligen Seelenvermögens¹⁷. Daß wir bei den genannten ‚Fähigkeiten‘ nicht, wie es P. Michaud-Quantin tut¹⁸, vier, sondern fünf zählen müssen, ergibt sich aus dem vorliegenden Text, der ausdrücklich von ‚praenominata *quinque*‘ spricht¹⁹.

¹² Vgl. oben Anm. 4.

¹³ Sp. U. lib. I c. 42: Creata est igitur anima rationalis, concupiscibilis sive amabilis, irascibilis sive odibilis. Ebd.

¹⁴ Vgl. oben § 6, IV.

¹⁵ Vgl. auch oben § 6, III, 1.

¹⁶ Ebd. Enimvero nisi anima ratione praedita esset, nequaquam bonum discernere aut quaeritare posset, nisi quoque cum ratione etiam concupiscibilitatem et odibilitatem ceterasque affectiones cum potestate et libertate possideret, nec bonum nec malum promereri nec premio nec poena remunerari valeret.

¹⁷ Vgl. ebd. Creavit igitur omnipotens Deus rationalem creaturam rationalem, concupiscibilem, irascibilem sive odibilem, potentem et liberam conferendo ei ordinatissime praenominata quinque videlicet rationem, qua inter bonum et malum, inter magis minusque bonum, inter magis minusque malum discerneret, concupiscibilitatem, qua discretum appeteret, odibilitatem, qua contrarium abiceret. Cod. P 9ra; Pa 9va.

¹⁸ P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 83.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 17.

Aber auch mit den ihnen beigegebenen ‚Gefährten‘ stehen die Seelenkräfte in wechselseitiger Bezogenheit. Zwischen dem Verstand und seinen Begleitern besteht eine gewisse gegenseitige Zuordnung und Reihenfolge, aber auch eine Ungleichheit und Aufteilung²⁰. Was Radulfus darunter versteht, erläutert er in seinen Ausführungen zu den einzelnen Potenzen. Bei der intimen Durchdringung der einzelnen Kräfte angesichts der Einfachheit der Seele sollte man — so schlägt P. Michaud-Quantin vor — bei der Aufzählung und Einteilung der Potenzen genauer „von einer analytischen Beschreibung eines Organismus nach seinen verschiedenen Tätigkeiten“ sprechen²¹.

In anderem Zusammenhang — innerhalb der Ausführungen über die Klugheit — versucht Radulfus, die Zuordnung der einzelnen Kräfte an Hand eines Bildes zu veranschaulichen. Er spricht dabei von dem menschlichen ‚domicilium‘, in dem der Verstand gleichsam den Mann und Vorstand des Hauses darstellt; der geistige Wille ist die rechtmäßige Gattin, die Sinnlichkeit gleichsam die Magd, die menschlichen Glieder aber das Gesinde. Hinsichtlich des Verstandes unterscheidet Radulfus hier zwischen der ‚pars superior‘ und der ‚pars inferior‘; die höhere Vernunft gleicht einem guten Mann, der sich von Natur aus klug und ordnungsgemäß verhält; die niedere Vernunft aber ist allzu vertrauensselig und ihrer Magd zugeneigt. Dem geistigen Willen nun ist es eigen, stets nach dem Guten und Geistigen zu streben, der Vernunft als ihrem Gatten im Guten beizupflichten und zu versuchen, die Sinnlichkeit gleich einer Magd zu unterwerfen. Charakteristisch für die Sinnlichkeit ist es jedoch, den vernünftigen Geist heimlich seiner Herrin zu entziehen, an sich zu locken und ihn zu veranlassen, seinen Verführern beizupflichten und der eigenen Herrin nur noch unter Zwang zu gehorchen; schließlich strebt sie danach, die Herrschaft über den Geist zu erlangen. Die menschlichen Glieder aber sind gleich dem Gesinde unterschiedslos der Herrin wie der Magd zu Diensten, mit Vorliebe jedoch der Magd, mit der sie näher verwandt sind²².

²⁰ Ebd. c. 43: Habent quoque ad invicem quoddam suffragium, ordinem, inaequalitatem et partitionem. Cod. P 9rb; Pa 9vb.

²¹ P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 85.

²² Sp. U. lib. IX c. 30: Est autem in humano domicilio ratio tamquam vir et caput domus, spiritualis vero voluntas est uxor legitima, sensualitas vero est quasi ancilla, membra humana sunt quasi mancipia, mores vero rationis sunt quia tamquam bonus vir est naturaliter prudens et rectus secundum superiorem sui partem, secundum vero inferiorem est nimis credulus et favens ancillae suae. Mores voluntatis spiritualis sunt, quod semper bona et spiritualia affectans et rationi tamquam viro suo in bonis consentiens et sensualitatem tamquam ancillam suam sibi subdere quaerens. Mores vero sensualitatis sunt, quod rationalem spiritum dominum suum dominae suae subtrahat et sibi alliciat et corruptoribus suis consentire faciat et quod dominae suae numquam nisi coacta pareat, sed potius ei dominari concupiscat. Membra vero humana tamquam mancipia indiscrete tam herae quam ancillae servire sunt parata, sed liben-

Mit diesem Vergleich hat Radulfus Ardens die gegenseitige Bezogenheit, zum Teil aber auch bereits die Eigentümlichkeit der einzelnen Seelenkräfte gut zum Ausdruck gebracht. Dennoch kann ein gewisser dualistischer Einschlag nicht überhört werden. Er zeigt sich gerade an jenen Stellen, in denen das Verhältnis von Vernunft- und Sinnbereich oder auch der Gegensatz von Fleisch und Geist, von äußerem und inneren Menschen zur Sprache kommt.

III. Die Strebungen des äußeren und des inneren Menschen

Da Radulfus Ardens bei seinen späteren Darlegungen über die menschliche Willensfreiheit und den Konsens den Gegensatz von Fleisch und Geist besonders scharf herausstellt und jedem Bereich gleichsam ein eigentümliches Denken (*sentire*) und Wollen zuschreibt, muß hier noch ausführlicher auf einige Thesen seiner Seelenlehre eingegangen werden, die ursprünglich nicht zum Eigengut seiner Psychologie zählen, die er jedoch in eigenständiger Weise weiterentwickelt. Es handelt sich um die Aufteilung des Menschen in einen ‚*homo exterior*‘ und in einen ‚*homo interior*‘, jener Entwurf, von dem aus auch die bereits vorgetragene Unterscheidung zwischen höherer und niederer Vernunft noch besser verständlich wird. Radulfus hat seine Gedanken hierzu in einer eigenen Skizze übersichtlich dargestellt und entsprechend erklärt²³.

Unter ‚äußerem‘ und ‚innerem Menschen‘ sind jedoch nicht Leib und Seele zu verstehen. Radulfus Ardens übernimmt diese Unterscheidung bereits aus der Tradition. Unter Hinweis auf die von ihm selbst gezeichnete ‚*figura*‘ nennt er zunächst den Paulustext: „Wenn auch unser äußerer Mensch zugrunde geht, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert“ (2 Kor 4, 16), und zitiert anschließend hierzu aus dem 12. Buch von ‚*De Trinitate*‘ des heiligen Augustinus²⁴: Was immer wir in der Seele mit dem Tier gemeinsam haben, rechnet man mit Recht zum äußeren Menschen; denn nicht nur der Leib allein, sondern auch sein

tius ancillae, cui magis sunt cognata. Cod. Pr 9rb—va; Pa 164va. — Radulfus hat die verschiedene Stellung der ‚höheren‘ und der ‚niederer‘ Vernunft graphisch dargestellt in einer großen Skizze zu seiner Seelenlehre, die in liber I als 53. Kapitel gezählt und in Kapitel 54 im einzelnen erläutert wird.

²³ Vgl. Sp. U. lib. I c. 53 und 54. Da die vorliegenden Skizzen in c. 53 recht unterschiedlichen Wert besitzen, wurden sie als Skizze beigelegt. Die Skizze in Cod. P erscheint im Vergleich zu den beiden anderen in Cod. Pa und Cod. V wohl übersichtlicher (Cod. B besitzt überhaupt keine graphischen Darstellungen), hat jedoch die Affektionen des contemptus nicht eingezeichnet.

²⁴ Es handelt sich hierbei um eine Textzusammenstellung aus AUGUSTINUS, *De Trinitate* lib. XII c. 1 (PL 42, 997) und c. 8 (PL 42, 1005). Vgl. auch die Übersetzung von M. SCHMAUS, Bibl. der Kirchenväter 2. Reihe, 14. Band: Augustinus Band XII, München 1936, 126 und 140 (Neuaufgabe 1951).

mit ihm verbundenes Leben, durch das das Gefüge des Leibes und alle Sinne ihre Kraft haben, gehören zum äußeren Menschen. Wenn man daher in stufenweisen Beobachtungen nach innen durch die Schichten der Seele aufsteigt, so beginnt dort der Bereich des Verstandes und der innere Mensch, wo uns eine Wirklichkeit entgegentritt, die wir nicht mit den Tieren gemeinsam haben²⁵.

Dieser von Augustinus in zwei verschiedenen Kapiteln aufgezeichnete Text findet sich in der gleichen Zusammenstellung im zweiten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus²⁶. Radulfus Ardens hat also offensichtlich dieses Zitat nicht direkt von Augustinus, sondern aus dem Werk des Lombarden bezogen.

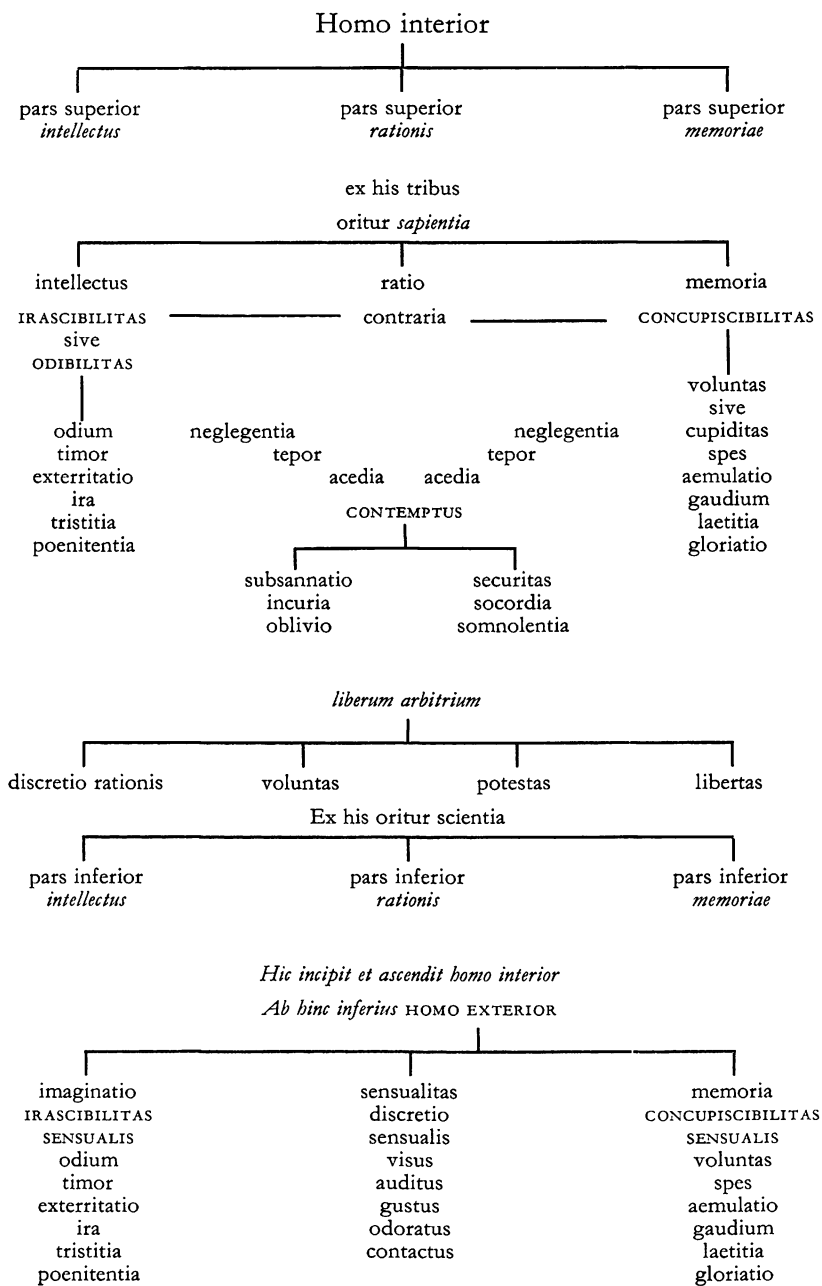
Mit dem ‚homo exterior‘ ist der gesamte Sinnenbereich und das vegetative-vitale Leben gemeint, das Mensch und Tier mitsammen besitzen, mit dem ‚homo interior‘ das spezifisch Menschliche, d. h. der geistige Bereich. Diesem gesamten Entwurf liegt die im Mittelalter allgemein angenommene Schichtung der einzelnen Seinsbereiche zugrunde, welche die Andersartigkeit des immer schon mehr oder weniger geistig durchformten menschlichen Sinnenbereiches im Vergleich zur tierischen Sinneswahrnehmung noch nicht erkennen läßt.

Radulfus betont nun, daß äußerer und innerer Mensch von verschiedener und gleichsam entgegengesetzter Art sind. Da der äußere Mensch von Natur aus ‚irden‘ ist, sich abwärts reißen läßt und gleich den Tieren das Irdische sucht und ersehnt, hat er Freude am heiteren Wetter, an der Schönheit der Farben, an angenehmem Geschmack und Wohlgeruch, an der Harmonie der Töne und an der Annehmlichkeit des Tastsinnes. Je mehr er sich darin dem Genuß überläßt, desto mehr schläft der innere Mensch und wird betäubt. So kommt es, daß jene, die sich ständig derartigen Freuden hingeben, abgestumpft werden und sich selbst nicht mehr kennen gleich den rein animalischen d. h. geistlosen Lebewesen. Umgekehrt schwingt sich der innere Mensch, da er von Natur aus ‚feurig‘ ist, nach oben und hat Freude an dem von oben strömenden göttlichen Licht, an Betrachtung, Gebet, Tugendübung, Schriftlesung und geistlicher Meditation. Je mehr er sich hieran ergötzt, desto ‚gefühlloser‘ wird der äußere Sinnenmensch und verschmähnt den Genuß

²⁵ Sp. U. lib. I c. 54: Ex eadem iterum figura cognoscis, quid exterior et quid interior homo dicatur, cum in *Paulo* legis: Etsi quidem exterior homo noster corrumpatur, tamen interior homo de die in diem renovatur. Ut enim ait *Augustinus* in duodecimo libro De Trinitate: Quidquid habemus in anima commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim corpus solum exterior homo deputatur, sed adiuncta quaedam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent. Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit nobis occurrere aliquid, quod non sit nobis cum bestiis commune, ibi incipit ratio homoque interior. Cod. P 12rb; Pa 13rb.

Lib. I c. 53

Cod. P 12r; Pa v.



irdischer Güter. Daher erscheinen die geistlichen Menschen dieser Welt als Toren; die Weltmenschen hingegen werden von den geistlichen Menschen als tölpelhaft angesehen²⁷.

Diese Texte dürfen nicht überbewertet werden. Radulfus faßt in ihnen nur die alltägliche Erfahrung zusammen, daß jeder, der sich dem Sinnengenuß überläßt und ausliefert, dies mit einer geistigen Abstumpfung und Gefühllosigkeit zu bezahlen hat. Es wäre darum verkehrt, aus diesen Sätzen auf eine manichäisch-inspirierte, leibverachtende Tendenz des *Speculum Universale* schließen zu wollen. Wenngleich wir auch bei Radulfus Ardens eine letzte christliche Bejahung des sinnhaften irdischen Lebens vermissen — sie ist übrigens für seine ganze Zeit noch nicht zu erwarten — so geißelt er mit seinen Worten doch nicht die ‚delectatio‘ schlechthin, sondern nur die geistlose, unvernünftige und darum menschenunwürdige Genußsucht in Form eines Hedonismus oder Epikureismus. Sicherlich sieht er gerade in dem unter den Erbsündefolgen leidenden Äon diese Gefahr als besonders naheliegend. Daß er jedoch den Sinnenbereich und die mit ihm gegebenen Freuden als solche nicht minderbewertet, sondern nur gezügelt bzw. geordnet wissen möchte, zeigen seine Ausführungen in liber XIV, wonach die fünf Sinne für den, der sie recht hütet, zu ‚Toren des Heiles‘ und nur für den schlechten Wächter zu ‚Toren des Todes‘ werden²⁸. Mit der ‚feurigen Natur‘ des inneren Menschen, die ihn nach oben zieht, weist Radulfus auf seine eigene zuvor gegebene Seelendefinition hin, in der er die menschliche Seele als vernünftige und unsterbliche Substanz mit ‚feuriger Bewegung‘ bezeichnet²⁹.

Innerhalb seiner Erbsündenlehre kommt Radulfus noch genauer auf das ursprünglich harmonische Verhältnis von äußerem und innerem

²⁶ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II d. 24 c. 4 ed. Quaracchi 422; PL 192, 703.

²⁷ Vgl. Sp. U. lib. I c. 54: Sunt autem exterior et interior homo diversarum naturarum et tamquam oppositarum; nam exterior homo, quia terra est naturaliter deorsum fertur et more pecorum terrena quaerit et desiderat, gaudet in aeris serenitate, in colorum pulchritudine, in saporum dulcore, in odore fragrantia, in sonorum consonantia, in tactus suavitate. Et quanto magis homo exterior in hiis delectatur, tanto interior dormit et sopitur. Hinc est, quod illi, qui iugiter in hiis delectantur, fiunt hebetes semet ignorantes ac animales. Et econtrario interior homo, quia igneus est, naturaliter sursum fertur, gaudetque in divino supereffuso lumine, in contemplatione, in oratione, in virtutum exercitatione, in sacra lectione et spirituali meditatione. Et quanto plus in hiis delectatur, tanto sensualis homo exterior torpet et delectationem aspernatur terrenorum. Hinc est, quod viri spirituales huic mundo stulti videntur et econtrario viri mundiales stolidi a spiritualibus reputantur. Cod. P 12rb; Pa 13rb—va.

²⁸ Sp. U. lib. XIV c. 1: Hii male custodientibus efficiuntur portae mortis, bene vero custodientibus efficiuntur portae salutis. Cod. Pr 182va; Pa 363va. Vgl. ebenso auch lib. I c. 52: Qui quidem sensus, si sapienter et sobrie aut claudantur aut aperiantur, portae sunt virtutis et salutis; alioquin portae fiunt iniquitatis et mortis. Cod. P 11rb; Pa 12ra.

²⁹ Vgl. oben § 6, III. In Cod. P fol. 12rb findet sich an dieser Stelle die Randglosse: ‚Nota animam igneam‘.

Menschen und auf die durch die Sünde erfolgte Unordnung zu sprechen. Überhaupt zieht sich durch alle Bücher des *Speculum Universale* gleichsam wie ein roter Faden der Hinweis auf die Zwiespältigkeit der gefallenen Welt, aber auch auf die durch Christus vollzogene ‚Wiederherstellung‘ und Erneuerung des Menschen³⁰, ein Niederschlag des grundsätzlich heilsgeschichtlichen Denkansatzes unseres Autors.

IV. Die durch die Sünde verursachte Unordnung

Gerade in der Disharmonie zwischen äußerem und innerem Menschen bzw. zwischen Sinnen- und Erkenntnisbereich sieht Radulfus Ardens jene Verwundung der naturgegebenen Seelenkräfte des Menschen, die als Straffolge für die Ursünde über die Menschen verhängt wurde. Ein derartiger Widerstreit besteht nämlich nicht seit Beginn der Schöpfung; denn die göttliche Weisheit hat dies alles so klug, so wohlgeordnet (temperanter) und so eng mitsammen verbunden, daß die *ratio* für das, was ihr untersteht, mit Diskretion Sorge trägt und daß jener Bereich, der ihr unterstellt ist, auch ohne Widerspenstigkeit gehorcht. Selbstverständlich ist die *ratio* mit dem, was ihr untergeben war, ‚gnädig‘ verfahren; ebenso aber hatte auch jener Gehorsam gegenüber der Herrschaft der Vernunft von selbst Bestand³¹.

Obwohl nun der Mensch wie der Engel ursprünglich von Gott in einer so bedeutsamen inneren Ausgeglichenheit, Freiheit und Unschuld geschaffen worden ist, haben doch beide, indem sie sündigten, ihre Natur zugrunde gerichtet: der Engel durch Stolz, der Mensch durch Ungehorsam. Obgleich der Mensch die Sünde vermeiden konnte, wollte er nicht gut handeln. Darum wurde über ihn als Strafe verhängt, daß er, wenn er will, nicht kann. Wie der ganze Mensch in Schuld geriet, so verfiel auch der ganze Mensch der Strafe³². Im Gleichnis vom Barmherzigen Samaritan glaubt Radulfus Ardens den Schriftbeweis für die durch die Sünde erfolgte Schädigung des Menschen zu finden. Ohne eine Quelle für seine Gedanken zu nennen, greift er dabei tatsächlich auf die ur-

³⁰ Vgl. Sp. U. lib. II c. 4. Cod. P 14vb; Pa 16ra.

³¹ Sp. U. lib. I c. 54: *Ceterum huiusmodi repugnantia inter sensualitatem et rationem a prima creatione non fuit, quoniam divina sapientia sic prudenter, sic temperanter, cum tanta confoederatione ea coniunxit, ut ratio suis inferioribus provideret cum discretione et inferiora rationi parerent sine rebellionem, ut videlicet ratio cum suis inferioribus fieret propitia et illa domini rationis sponte maneret oboedientia.* Cod. P 12rb—12va; Pa 13va.

³² Sp. U. lib. I c. 55: *Cum igitur in tanta pace, in tanta libertate, in tanta innocentia sit a Deo conditus tam homo quam angelus, tamen uterque peccando suam corruptit naturam, angelus per superbiam, homo per inoboedientiam. Et quia cum posset peccatum vitare et bene agere noluit, inflicto est ei, ut cum velit non possit. Et sicut totus fuit homo in culpa, sic totus factus est in poena.* Cod. P 12va; Pa 13va.

sprünglich von Ambrosius vorgetragene allegorische Deutung dieses Evangeliums zurück³³. Demnach gleicht der sündige Mensch jenem Mann, der von Jerusalem nach Jericho hinabsteigt, unter die Räuber fällt, beraubt und verwundet wird: beraubt der Gnadengaben und verwundet in den natürlichen Gütern. Diese Verwundung aber erstreckt sich als Unwissenheit auf Verstand, Intellekt und Gedächtnis — Radulfus spricht von dem ‚vitium ignorantiae‘; in den Regungen des begehrenden und zornmütigen Strebens äußert sich diese Verwundung im Verfallen-sein an die Sünde, im Sinnenbereich oder im ‚äußeren Menschen‘ dagegen in der Notwendigkeit zu leiden und zu sterben³⁴. Diese dreifache Schädigung des Menschen durch die Sünde beklagt der Psalmist mit den Worten: „Erbarme dich meiner, Herr, denn ich werde bedrängt; verwirrt sind im Zorn mein Auge, meine Seele und mein Leib“ (Ps 30, 10). Mit Auge ist dabei der Verstand, mit Seele das Gemüt und mit Leib der Sinnenbereich gemeint. Die ‚Verwirrung im Zorn‘ aber bezieht sich auf die wegen der Sünden verhängte Strafe. Im Urstand besaß der Mensch die Befähigung, nicht getäuscht zu werden, nicht zu sündigen und nicht zu sterben; doch durch Übertretung des Gebotes Gottes verlor er sie³⁵. Von besonderer Wichtigkeit erscheint Radulfus, daß durch die erbsündliche Verwundung der Kräfte und Affekte der Seele auch der freie Wille des Menschen in Mitleidenschaft gezogen wurde. Er zitiert hierzu Augustinus: Durch den Mißbrauch seines freien Willens hat der Mensch sich selbst und seinen freien Willen zugrunde gerichtet. „Der Besiegte ist dem Sieger als Sklave anheimgegeben“ (2 Petr 2, 19)³⁶. Bei diesem Augustinuszitat sowie bei dem Schriftwort handelt es sich wiederum um

³³ Vgl. AMBROSIIUS, *Expositio in Lucam*, lib. VII, PL 15, 1805B—1806B. Auffallend ist, daß Radulfus in der zweiten Homilie zum 11. Sonntag nach Trinitatis, in der er eine Deutung dieses Evangeliums vornimmt, diese naheliegenden ambrosianischen Gedanken noch nicht verwendet und auch in keiner Weise irgendwie andeutet; vgl. PL 155, 2030B—2033C. Dürfte dieses ‚argumentum e silentio‘ neben weiteren Gründen nicht ein Hinweis für eine sehr frühe Datierung dieser Homilien sein?

³⁴ Sp. U. lib. I c. 55: Ut enim in parabola illius, qui incidit in latrones, demonstratur homo praevaricando descendens a Jerusalem in Jericho et incidens in latrones spoliatus et vulneratus est, spoliatus gratuitis donis et vulneratus est in naturalibus bonis; vulneratus est quippe in ratione, intellectu et memoria vitio ignorantiae, in concupiscibilitate et irascibilitate et comitibus earum necessitate peccandi, in sensualitate vero sive exteriori homine necessitate patiendi et moriendi. Ebd.

³⁵ Vgl. ebd.: Porro triplex istud damnum deplorans *Psalmista* semet in primo homine incurrisse contra illud remedium a Deo postulat, cum dicit: Miserere mei, Domine, quoniam tribulor, quoniam conturbatus est in ira oculus meus, anima mea et venter meus, oculum vocans rationem, animam affectionem, ventrem sensualitatem. Haec conturbata sunt in ira id est in poena propter peccata irrogata. Itaque cum homo conditus esset potens non falli, potens non peccare, potens non mori, mandatum Dei transgrediendo factus est impotens non falli, impotens non peccare, impotens non pati et mori.

³⁶ AUGUSTINUS, *Enchiridion* c. 30 PL 40, 242—243; ed. und Übersetzung von J. BARBEL 68 f.

eine Textübernahme aus dem zweiten Sentenzenbuch des Lombarden³⁷.

Große Aufmerksamkeit schenkt nun Radulfus Ardens den rationalen und affektiven Seelenkräften im einzelnen.

Bei den Ausführungen des folgenden Paragraphen muß man sich jedoch davor hüten, die psychologische Terminologie des Mittelalters mit der heutigen gleichzusetzen oder von ihr aus zu interpretieren. Während die neuere Psychologie die Leidenschaften den Strebungen, die Affekte aber mehr den Gefühlen zurechnet, darüber hinaus auch noch zwischen Gefühlsbewegungen und Gefühlserregungen unterscheidet und z. T. nur letzteren als den spontanen Gefühlswallungen den Begriff ‚Affekt‘ zukommen läßt, kennt das Mittelalter keine Unterscheidung zwischen Affekt und Leidenschaft (*passio* — *concupiscentia*) und stimmt insofern auch mit der stoischen Lehre über die *πάθη* überein³⁸. Trotzdem ist der Ansatz der mittelalterlichen Affektlehre gegenüber der Stoa ein völlig anderer. Die Stoa wertet jede Gemütsregung nur als ein ‚negativum‘, das sich lähmend und verwirrend auf die Vernunfttätigkeit auswirke. Ziel des Menschen ist es dementsprechend, die Affekte zu verdrängen und abzutöten. Die Tatsache, daß sich das Triebleben häufig gegen die Vernunftordnung der Seele stellt, veranlaßte Cicero, von den Affekten als den ‚*perturbationes animi*‘ zu sprechen³⁹ — eine Terminologie, die schließlich auch von den Vätern und von der Scholastik übernommen wurde⁴⁰. Doch zeichnet sich bei den Theologen des Mittelalters eine durchaus positive Wertung der Affekte und Leidenschaften ab. Nicht die Verdrängung dieser Kräfte, sondern ihre rechte Ordnung ist dem Menschen aufgetragen. Ohne sie ist ein hochwertiges sittliches Leben überhaupt nicht möglich. Diese positive Sicht des Affektlebens setzt nicht — wie bisweilen in einer ungenügenden Berücksichtigung der Theologie des 12. Jahrhunderts behauptet wird⁴¹ —

³⁷ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II d. 25 c. 7 ed. Quaracchi 432; PL 192, 703.

³⁸ Vgl. hierzu TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. II), Düsseldorf 1953, 68 ff.; DERSELBE, *Affekt*, in: LThK² I, 166 ff.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, 245 ff.

⁴¹ So TH. MÜNCKER, a.a.O.; vgl. auch St. PFÜRTNER, *Triebleben und sittliche Vollendung*. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 22), Freiburg 1958. Die Angaben Pfürtners, die sich auf die Frühscholastik beziehen, bedürfen z. T. einer Korrektur, z. B. wenn er den Tod des Radulfus auf ca. 1215 festlegt (S. 53) oder wenn er annimmt, daß Hugo von St. Cher († 1264) von Albert dem Großen oder Thomas von Aquin beeinflusst sei (S. 56). Tatsächlich entstand der hierfür in Frage kommende Sentenzenkommentar Hugos bereits gegen 1232. Wenn Pfürtners ‚*appetitus concupiscibilis*‘ und den ‚*appetitus irascibilis*‘ nennt, beide zunächst als sinnliche Strebekräfte faßt, uns aber im Unklaren läßt, ob diese zugleich im geistigen Strebevermögen anzutreffen seien (S. 54), so werden auch diese Aussagen der Psychologie des *Speculum Universale* nicht

erst mit Thomas von Aquin, sondern schon in der Frühscholastik ein⁴².

Auch Radulfus Ardens geht es um eine rechte Einordnung dieser Kräfte in den Dienst der Vernunft, wenngleich er weiß, daß sich das sinnliche Strebevermögen in einer gewissen Selbständigkeit dem Gebot der Vernunft widersetzen und damit die Person in ihrem sittlichen Bestand gefährden kann. Doch sieht er darin nicht eine naturgegebene, sondern eine durch die Erbsünde verursachte Unordnung. Trotzdem betont er eigens, daß die natürlichen Affekte, die dem Menschen vom Anbeginn der Schöpfung eingegeben sind, vor und auch noch nach dem Sündenfall ohne Sünde betätigt werden können⁴³. Die Anregungen (‚Einflüsterungen‘) dieser Strebungen sind so lange naturgemäß und gut, als sie der Vernunft gehorchen; dies wiederum geschieht, solange sie das rechte Maß behalten und sich der Ehre Gottes wie dem Heil der Seele unterordnen. Gegebenenfalls wird nicht bloß das Opfer des Notwendigsten, sondern sogar des leiblichen Lebens gefordert⁴⁴. Da diese Affekte naturgegeben sind, können und dürfen sie nicht gänzlich ausgerottet werden, sondern sind vielmehr zu zügeln, zu leiten und umzuwandeln: zu zügeln vor dem Übermaß; zu leiten gegenüber der Ablenkung hin auf das rechte Ziel, zu Gott; umzuwandeln vom fleischlich-irdischen zum geistigen Streben⁴⁵.

Diese grundsätzlich positive Wertung der Affekte veranlaßt Radulfus auch, in ausführlicher Weise über die einzelnen Seelenkräfte zu handeln.

voll gerecht. Man wird auch in Kenntnis der Ausführungen des Radulfus Ardens über die Affekte hinter jene Behauptung ein Fragezeichen setzen müssen, daß erst bei Albert dem Großen erstmals eine eigenständige psychologische Abhandlung über die sinnlichen Strebekräfte zu finden sei (S. 56).

⁴² Schon Aristoteles betonte, daß Tugend und Affekt zusammengehören; trotzdem bestimmt er die Affekte als seelische Erregungen, die zur Freiheit und Vernunft in einem gewissen Gegensatz stehen. Über die Affekte als solche handelt er nicht eigens. Vgl. M. WIRTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonderes in den antiken Quellen erforscht, München 1933, 195 ff.

⁴³ Sp. U. lib. III c. 6: Naturales siquidem affectus sunt, quae homine a prima creatione sunt insita, quae et ante peccatum et post peccatum potest homo naturaliter exercere sine peccato. Cod. P 26va; Pa 29rb—29va.

⁴⁴ Ebd. Haec sunt, quae caro naturaliter cupit et suggerit, sperat et aemulatur adipisci et adeptis gratulatur eorumque contraria odit et timet infligi, inflictisque contristatur. Porro horum appetituum suggestiones naturales sunt et bonae, quamdiu parent rationi. Cod. P 26vb; Pa 29vb.

⁴⁵ Ebd.: Igitur affectus isti, quia naturales sunt nec possunt nec debent penitus exstirpari sed potius sunt coarctandi, dirigendi, convertendi; coarctandi a superfluitate, dirigendi a tortitudine, convertendi a carnalitate; coarctandi a superfluitate admodum dirigendi a tortitudine ad finem rectum Deum, convertendi a carnalitate ad spirituales affectum. Cod. P 27ra; Pa 30ra.

§ 8 Die einzelnen Seelenkräfte

Wenn im folgenden von den Seelenkräften im einzelnen gesprochen wird, so darf dies nicht dahin verstanden werden, als handle es sich hier um Betätigungen, die gleichsam isoliert von den anderen Kräften nur mittels der jeweiligen Potenz vollzogen würden. Wohl macht eine Analyse des seelischen Tuns eine derartige Auffächerung erforderlich. Es handelt sich dabei aber stets um das Wirken der ganzen Seele, um ein Tun des ganzen Menschen, das sich eben nur in verschiedenen Tätigkeitsweisen vollzieht und das darum unter verschiedenen Gesichtspunkten und unter Herausstellung der vorzüglich tätigen Kräfte betrachtet wird.

I. Die drei Erkenntniskräfte: Verstand, Intellekt und Gedächtnis

Radulfus Ardens untersucht als erste Fähigkeit der Seele den Verstand (*ratio*). Dieser wird begleitet vom Intellekt (*intellectus*) und vom Gedächtnis (*memoria*). Die Aufgaben dieser drei Kräfte verteilen sich so, daß der Mensch mittels des Intellektes ohne Zuhilfenahme eines körperlichen Sinnes sichtbares und unsichtbares, reales und fiktives Sein ausfindig macht, dieses mit seinem Verstand unterscheidet und beurteilt und schließlich mit seinem Gedächtnis festhält. Diese Befähigungen heißen auch Potenzen, Kräfte der Seele, weil die Seele zu handeln vermag, und zwar zu erkennen, schlußfolgernd zu urteilen und sich zu erinnern¹.

Der Ausdruck ‚Seelenpotenzen‘ oder ‚-kräfte‘ ist im 12. Jahrhundert weithin gebräuchlich. Wir finden ihn u. a. in der psychologischen Abhandlung des Abtes Isaak von Stella². Der Ternar *intellectus*, *ratio* und *memoria* in dieser Zusammenstellung scheint allerdings Eigengut von

¹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 43: Rationem autem comitantur intellectus et memoria. Porro intellectus est illa vis mentis, per quam sine corporali sensu tam visibilia quam invisibilia, tam entia quam non-entia speculamur. Ratio vero est illa vis mentis, per quam inter ea, quae speculamur, discernimus et diiudicamus. Memoria vero est illa vis mentis, per quam speculata et diiudicata retinemus. Cod. P 9rb; Pa 9vb. — Aufgrund der mehr vernehmenden Tätigkeit des „intellectus“ und der zerlegenden und urteilenden Tätigkeit der ‚ratio‘ erscheint für ‚intellectus‘ der Terminus ‚Vernunft‘ und für ‚ratio‘ der Begriff ‚Verstand‘ angebracht. Vgl. hierzu L. SCHEFFCZYK, *Ratio*, in: LThK VIII (21963) 1003 f. P. M. Michaud-Quantin dagegen gibt intellectus mit Intelligenz und ‚ratio‘ mit Vernunft wieder, was jedoch sprachlich nicht der Betätigung dieser Seelenkräfte ganz entspricht. Vgl. P. M. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 85.

² Vgl. P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele* 65.

Radulfus Ardens zu sein; denn dem 12. Jahrhundert ist im allgemeinen die augustinische Trias *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* geläufiger³.

1. Ihre gegenseitige Zuordnung

Radulfus betont, daß diese Seelenkräfte in einer gegenseitigen Zuordnung stehen. Will die Vernunft etwas Verborgenes und Unbekanntes aufspüren, so ist sie auf den Verstand angewiesen; der Verstand wiederum bedarf zur Analyse und Beurteilung des Gefundenen der Vernunft; wollen wir das, was die Vernunft erkennt und der Verstand beurteilt, im Gedächtnis festhalten und bewahren, so geschieht dies nicht ohne deren Hilfe⁴.

2. Ihre Lokalisierung im Gehirn

Diesen drei Erkenntnisfähigkeiten: Verstand, Vernunft und Gedächtnis, kommt im eigentlichen Erkenntnisvorgang eine gewisse Ordnung oder Reihenfolge zu. Naturgemäß muß man erst in etwas Einsicht nehmen, dann kann man das Erkannte beurteilen und schließlich das Beurteilte dem Gedächtnis anvertrauen. Radulfus glaubt nun, die drei Erkenntniskräfte jeweils eigenen Gehirnzellen zuteilen zu müssen und übernimmt hierfür die Theorie der arabischen Mediziner, die er als Meinung der ‚Philosophie‘ vorträgt. Demnach hat die Vernunft naturgemäß ihren Sitz zur Stirn hin in der sogenannten Phantasiekammer (*cellula phantastica*), die die Erscheinungsbilder aufnimmt (*apparentiva*); das Gedächtnis befindet sich im Hinterkopf in der Gedächtniskammer (*cellula memorialis*), der Verstand aber in der Mitte in der Vernunftkammer (*cellula rationalis*). Als Beweis für die Gültigkeit dieser Lokalisierung dient die Erfahrung, daß jede Verletzung eines dieser Zentren auch einen Ausfall bzw. eine Störung der Funktionen jener Erkenntnis-kraft, die dort ihren Sitz hat, nach sich zieht⁵.

³ Vgl. ebenda 92 ff. Vgl. hierzu auch M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie 11), Münster 1927, 264 ff.

⁴ Vgl. Sp. U. lib. I c. 43: Habent quoque ad invicem quoddam suffragium, ordinem, inaequalitatem et partitionem. Suffragium quoniam per intellectum occulta et ignota quaerimus, invenimus et addiscimus, non tamen sine ratione. Per rationem vero inter inventa et addiscita discernimus et diiudicamus non tamen sine intellectu; per memoriam quoque ea, quae intellectus vidit et ratio diiudicavit, retinemus et conservamus non tamen sine ratione et intellectu. Cod. P 9rb; Pa 9vb—10ra.

⁵ Vgl. ebd.: Ordinem quoniam prius naturaliter est intelligere secundum intellecta discernere, tertium discreta memoria commendare. Unde etiam Philosophi opinantur intellectum sedem naturaliter possidere in sincipite, cuius cellulam phantasticam nuncupaverunt, id est apparentivam; memoriam in occipite, cuius cellulam dixerunt memorialem; rationem in medio, cuius cellulam appellaverunt rationalem. Huiuscemodi rei inde sumentes experimentum, quod istarum cellularum quaelibet vulnere vel aliquo accidenti laesa ceteris manentibus illaesis eius quoque habitatrix potentia laedebatur ceteris permanentibus illaesis. Laesa quippe memoria ob lethargiae morbum manet ratio, manet et intellectus. Laesa quoque ratione ob morbum phrenesis vel melancholiae manet plerumque memoria, manet et intellectus. Laesa

P. M. Michaud-Quantin weist darauf hin, daß eine derartige Lokalisierung der Seelenkräfte in den Hirnzellen Gemeingut der Mediziner, Philosophen und Theologen des Mittelalters, besonders der Schule von Chartres und der Zisterzienser des 12. Jahrhunderts gewesen ist⁶. Es ist also kaum anzunehmen, daß Radulfus mit ‚Philosophi‘ bestimmte Lehrer vor Augen hatte.

3. Ihre ungleiche Verteilung

Diese drei Erkenntniskräfte aber sind nicht nur unter mehreren Personen recht verschieden verteilt, sondern auch in ein und demselben Menschen. Während bei dem einen der Intellekt stärker ist, herrscht bei einem dritten das Gedächtnis vor. An Hand zahlreicher Einzelbeispiele erläutert Radulfus das gegenseitige Verhältnis dieser Kräfte, wobei eine größere geistige Schärfe mit einer geringeren Ausdauer erkaufte werden muß: Je schärfer, beweglicher und genauer der Intellekt, um so geringer ist seine Kraft, Ausdauer und Beständigkeit. Ähnlich ist es beim Schwert: je schärfer seine Schneide, um so zerbrechlicher ist sie; oder bei den Wolken: je schneller sie dahinziehen, um so leichter sind sie⁷.

4. Die höheren und die niederen Erkenntniskräfte

Radulfus kommt nun auf eine weitere Aufgliederung der Seelenpotenzen zu sprechen. Es handelt sich dabei — wie er eigens betont — nicht um eine Teilung dieser Kräfte in sich, sondern hinsichtlich des zu erkennenden Gegenstandes. Entsprechend der Größe und Würde des Erkenntnisobjektes unterscheidet er eine ‚pars superior‘ von einer ‚pars inferior‘. Der höhere Teil von Verstand, Vernunft und Gedächtnis befaßt sich mit den höchsten und göttlichen Dingen. Seine Aufgabe besteht darin, sich in der Betrachtung Gottes und der himmlischen Dinge, soweit es dem Menschen zukommt, klug und nutzbringend zu üben und damit Weisheit zu erlangen. Aufgabe des niederen Teiles hingegen ist es, die zeitlichen Dinge klug und zuverlässig zu lenken und so Wissen zu besitzen⁸. Diese beiden Ebenen, auf denen sich das Erkennen gött-

similiter intelligentia maniae ob incommodum manet nonnumquam ratio, manet et memoria.

— Vgl. ebenso P. M. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 90.

⁶ Ebenda.

⁷ Sp. U. lib. I c. 43: Inaequalitatem quoque habent non solum in pluribus, sed etiam in eodem homine inaequales, in alio quippe magis intelligentia, in alio magis ratio, in alio magis memoria. Sed et unus idem melioris est intelligentiae quam discretionis quamque memoriae. Alius vero e contrario; nam animus quanto est ad intelligendum magis actus, magis agilis, magis subtilis, tanto est minus fortis, minus constans, minus retentans. Enimvero acies ferri quanto est acutior, tanto debilior, nubes quanto agilior, tanto levior. Cod. P 9rb—va; Pa 10va.

⁸ Ebd.: Habent etiam hae potentiae partitionem non in se, sed secundum rerum, ad quas intendunt diversitatem; nam illa pars rationis, intellectus et memoriae, quae summa divinaque contemplatur, superior; illa vero, quae inferiora temporaliaque pertractat, inferior nuncupatur. Porro superioris partis est in contemplatione Dei coelestiumque, quantum fas est homine se

licher und irdischer Dinge vollzieht und auf denen Weisheit und Wissen beruhen, nimmt Radulfus später auch für die affektiven Kräfte des Menschen an. Ob man hierbei an die augustinische Theorie „vom doppelten Antlitz der Seele, die mit dem Gegensatz von Weisheit und Wissenschaft verbunden ist“, zu denken hat — wie P. M. Michaud-Quantin meint⁹ — oder ob Radulfus doch das Gedankengut der von Dominikus Gundissalinus übersetzten arabischen Texte, die von einer ‚pars superior‘ und einer ‚pars inferior‘ der menschlichen Seele sprechen, ausgewertet hat, läßt sich hier nicht feststellen und bleibt für unsere Untersuchung auch belanglos¹⁰. Tatsache ist, daß er diese beiden Ebenen seiner Psychologie zugrunde legt, wie aus der Skizze im 53. Kapitel des ersten Buches zu ersehen ist.

Im folgenden Teil seiner Ethik ist Radulfus zunächst stärker an der rationalen Tätigkeit des Verstandes als an den Funktionen der Vernunft und des Gedächtnisses interessiert. Jedoch widmet er im Zusammenhang mit den Darlegungen über die Klugheit auch dem Gedächtnis eigens drei Kapitel und wertet die ‚memoria‘ als einen Teil der Klugheit.

5. Weisheit und Wissen

Gegenüber dem Weisheitsbegriff der Stoiker, die unter ‚sapientia‘ die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen verstehen, versucht bereits Augustinus eine differenziertere Wesensbestimmung zu geben. So bezeichnet er in ‚De Trinitate‘ mit sapientia die Wissenschaft der göttlichen, mit scientia die Kenntnis der menschlichen Dinge¹¹. Auch Radulfus Ardens übernimmt die augustinische Terminologie. Den Darlegungen über die Gotteserkenntnis schickt er ein eigenes Kapitel über die Weisheit voraus und bestimmt diese als ‚die nicht müßige Kenntnis der göttlichen Dinge‘¹².

prudenter utiliterque exercendo sapientiam obtinere; inferioris vero est temporalia prudenter fideliterque gubernando scientiam possidere. Cod. P 9va; Pa 10rb.

⁹ P. M. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 85.

¹⁰ Vgl. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in: Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age 2 (1927) 73—77. J. Rohmer zitiert S. 76 den einschlägigen Text: „Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est vastitas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus“. Eine direkte Abhängigkeit des Radulfus von diesem zitierten Text erscheint jedoch unwahrscheinlich.

¹¹ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate* lib. 14 c. 1 n. 3 (PL 42, 1037); Übers. SCHMAUS 208. Vgl. hierzu auch R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 67 (1955/56) 29—60 und 213—251. Wie Lorenz nachweist, geht Augustinus von der philosophischen Zweiteilung actio — contemplatio aus. Die contemplatio der ewigen Dinge ist für ihn die sapientia, die actio im Bereich des Zeitlichen die scientia.

¹² Sp. U. lib. IX c. 14: Est igitur sapientia divinorum non otiosa cognitio. Cod. Pr va; Pa 158rb.

Dies gilt für die Weisheit hier auf Erden (*in via*) wie auch im Jenseits (*in patria*), wobei erstere eine noch rätselhafte, letztere hingegen eine klare Erkenntnis vermittelt¹³.

‚Scientia‘ wird von Radulfus sowohl in der Bedeutung ‚Wissenschaft‘ als auch im Sinne von ‚Wissen‘ gebraucht. Bereits im ersten Satz des Einleitungskapitels zum *Speculum Universale* gibt er eine Definition der ‚scientia‘ als Wissenschaft: Sie ist ein wahres geistiges Erfassen des Unbegrenzten in begrenzter Weise¹⁴. In dieser Umschreibung beinhaltet ‚scientia‘ auch die ‚sapientia‘, das Wissen göttlicher Dinge. — Über ‚scientia‘ als Wissen spricht Radulfus im neunten Buch im Zusammenhang mit der Klugheit. Er unterscheidet ein dreifaches Wissen: In einem weiten Sinne umfaßt es die Kenntnis nützlicher und unnützer, guter und böser Dinge. Im engen Sinne versteht man unter Wissen die nutzbringende und gute Kenntnis, z. B. die sieben ‚mechanischen‘ und die sieben freien Künste. In noch engerem Sinne besagt ‚scientia‘ die kluge und recht willfährige (*morigerata*) Kenntnis zeitlicher Dinge. Dieses Wissen gehört zur Klugheit und ist eine Tugend, wenn dabei die Liebe vorhanden ist. In diesem Sinne definiert Radulfus ‚scientia‘ schließlich als ‚die Kenntnis, zeitliche Güter in rechter Weise zu erwerben, zu besitzen und zu gebrauchen‘. Das Wissen umfaßt daher die drei Bereiche des rechten Erwerbs, des rechten Besitzes und der rechten Nutznießung¹⁵.

6. Die Schädigung des Erkenntnisvermögens durch die Ursünde

Bereits oben wurde angedeutet, daß Radulfus Ardens die durch die Ursünde erfolgte Schädigung der Erkenntniskräfte in der Unwissenheit

¹³ Sp. U. lib. IX c. 14: Convenit autem sapientiae haec definitio tam illi, quae est in via, quam illi, quae erit in patria. Ceterum in hoc differt, quoniam cognitio viae est aenigmatica, cognitio patriae erit aperta. — Auf den Unterschied zwischen Weisheit und Wissen, aber auch zwischen Weisheit und Klugheit wird bereits in der Vorscholastik hingewiesen. Vgl. ISIDOR VON SEVILLA in lib. II *Differentiarum* c. 38: Inter scientiam et sapientiam hoc interest: scientia ad agnitionem pertinet, sapientia ad contemplationem . . . Item nonnulli viri inter sapientiam et prudentiam intelligi voluerunt, ut sapientiam in divinis, prudentiam autem vel scientiam in hominis negotiis ponerent (PL 83, 93B—C).

¹⁴ Sp. U. lib. I c. 1. Cod. P 1va. Zur Wissenschaftslehre des Radulfus Ardens vgl. besonders F. MINUTO, *Sui rapporti tra lo Speculum Universale di Radulphus Ardens e il Didascalion di Ugo de San Vittore*, in: Atti dell' Istituto di scienze, lettere ed arti, t. 107 p. 2 (1948—49) 103—117.

¹⁵ Sp. U. lib. IX c. 32: Scientia vero tripliciter dicitur: Nunc large, nunc stricte, nunc strictius: large ut quando dicitur scientia tam utilis quam inutilis, tam bona quam mala; stricte ut quando dicitur scientia tantum utilis et bona, ut septem artes mechanicae et septem liberales; strictius ut quando dicitur scientia prudens et bene morigerata de temporalibus peritia, quae utique pars est prudentiae et virtus est, si habeatur cum caritate . . . Potest autem secundum hanc acceptionem sic definiri: Scientia est peritia recte temporalia bona conquirendi, possidendi et utendi. Itaque tres sunt partes: scientia acquirendi recte, scientia possidendi recte, scientia perfruendi recte. Cod. Pr 10rb; Pa 165rb—va.

(*vitium ignorantiae*) sieht¹⁶. Er versucht dies jedoch mit Hilfe einer rein psychologisierenden Erklärung noch zu verdeutlichen: Weil die ‚ratio‘ es verschmähte, dem, was über ihr steht, zu gehorchen, darum haben auch die ihr untergeordneten Kräfte den Gehorsam gekündigt und sogar die Herrschaft über sie angetreten. Seitdem beunruhigen Begehren, zornmütiges Streben und Sinnlichkeit die Vernunft, die sich im Kollegium ‚der Gottlosen‘ aufhält; sie halten sie gefangen und bedrängen sie, der verführerischen Einflüsterung beizupflichten¹⁷. Radulfus möchte damit in keiner Weise jegliches Begehren und Streben als sündhaft und schlecht herausstellen, sondern nur die der Vernunft aufgetragene Herrschaft über diese Bereiche unterstreichen. In anderem Zusammenhang betont er, daß unsere natürliche Liebe zu Kindern, Eltern, Verwandten und Bekannten und die mit ihr zusammenhängenden Regungen natürlich und so lange auch gut sind, als sie der Vernunft gehorchen. Sie gehorchen aber der ‚ratio‘ so lange, als sie maßvoll sind und Gott wie dem Heil der Seele nachgeordnet werden. Das aber bedeutet, daß sie gegebenenfalls auch zurückgestellt werden müssen¹⁸.

II. Die Regungen des begehrenden Strebevermögens

Im begehrenden Strebevermögen sieht Radulfus Ardens die der Seele von Natur aus verliehene Befähigung, nach etwas auszulangen. Nach Meinung der ‚Philosophen‘ ist Sitz des Begehrens die Leber. Aus ihm leiten sich folgende sechs Verhaltensweisen ab, die die Zustände der Seele gegenüber einem angestrebten Gut bezeichnen:

- (1) die Begierde (*concupiscentia*): sie versucht, nach dem Gut auszulangen;
- (2) die Hoffnung (*spes*) auf Besitz desselben;
- (3) der Wetteifer (*aemulatio*); er beeilt sich, nach dem Beispiel der anderen das Ziel zu erreichen;
- (4) die Freude (*gaudium*), d. h. der Genuß, der beim Erlangen des Guten gegeben ist;

¹⁶ Vgl. oben § 7, IV.

¹⁷ Vgl. Sp. U. lib. I c. 55: Et quia ratio suo superiori oboedire contempsit, ideo sua inferiora non solum ei non oboediunt, immo etiam ei dominantur; nam hinc concupiscibilitas, hinc odibilitas, hinc sensualitas rationem in consilio impiorum positam conturbant et captivant et suae pravae suggestioni consentire perurgent. Cod. P 12va; Pa 13vb.

¹⁸ Vgl. Sp. U. lib. III c. 6: Affectus vero propinquitatis sunt amare filios, parentes, cognatos et quoslibet propinquitatem carnis vel affinitatis vel naturae nobis coniunctos. Haec sunt, quae caro naturaliter cupit et suggerit, sperat et aemulatur adipisci et adeptis gratulatur eorumque contraria odit et timet infligi, inflictisque contristatur. Porro horum appetitum suggestiones naturales sunt et bonae, quamdiu parent rationi. Et rationi quidem parent, quamdiu sunt modeste et Deo salutique animae postponuntur propter quam non solum necessaria, sed etiam ipsa corpora, si necessarium fuerit, sunt spernenda. Cod. P 26vb; Pa 29vb.

- (5) die Fröhlichkeit (*laetitia*) beim Gebrauch dieses Gutes und schließlich nach Erlangung desselben;
- (6) das Lob oder die Ruhmredigkeit (*gloriatio*) über die Mühe und über die wohlgelungene Arbeit¹⁹.

Für Radulfus sind ‚Begierde‘ (*cupiditas*), Liebe und Wille die gleiche Gemütsbewegung (*affectio*). Dennoch weisen die verschiedenen Benennungen auf einen gewissen Unterschied hin; denn wir begehren gewöhnlich nur das, was wir noch nicht besitzen; dagegen wollen und lieben wir sowohl das, was in unserem Besitz ist, als auch das, was wir noch nicht haben²⁰.

Diese sechs verschiedenen Reaktionen des begehrenden Strebevermögens während des Auslängens nach einem Gut, während des Erreichens und des Genusses desselben dienen Radulfus Ardens auch innerhalb der speziellen Tugendlehre zur Aufstellung der entsprechenden Tugenden. So behandelt er im elften Buch des *Speculum Universale* als erste Tugendgruppe des Strebevermögens (1) das Liebesverlangen im weitesten Sinne²¹, anschließend (2) die Hoffnung²², (3) den Wett-eifer²³, (4) die Freude²⁴, (5) die Fröhlichkeit²⁵ und (6) die Ruhmredigkeit²⁶.

III. Die Regungen des zornmütigen Strebevermögens

Das zornmütige oder odibile Strebevermögen ist die naturgegebene Befähigung und Eignung des Geistes, das Böse oder Schädliche zu hassen bzw. abzuwehren. Radulfus verlegt diese Seelenkraft — wiederum unter Hinweis auf das Zeugnis der ‚Philosophen‘ — in die Galle. Aus dem zornmütigen Streben leiten sich folgende Regungen ab:

- (1) der Haß (*odium*) gegenüber der feindseligen Sache;
- (2) die Furcht (*timor*) vor dem Eintreffen derselben;

¹⁹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 44: *Concupiscibilitas vero est quaedam qualitas animae, per quam naturaliter apta est ad concupiscendum, huius sedem philosophi perhibent esse in hepate. Ex concupiscibilitate nascitur cupiditas, spes, aemulatio, gaudium, laetitia et gloriatio. Cupiditas rem captat, spes adipisci sperat, aemulatio exemplo aliorum adipisci festinat, gaudium est in adipiscendo, laetitia in utendo, adepto gloriatio de industria et labore bene consummato.* Cod. P 9vb; Pa 10rb.

²⁰ Ebd.: *Sane animadvertendum est, quoniam cupiditas, amor et voluntas eadem affectio est; verumtamen in quaedam diversitas nominibus videtur, quoniam concupiscere secundum usum dicimur dumtaxat ea, quae nondum habemus; volumus autem et amamus tam ea, quae habemus, quam ea, quae non habemus.*

²¹ Sp. U. lib. XI c. 1—122.

²² Ebenda c. 123—137.

²³ Ebenda c. 138—143.

²⁴ Ebenda c. 144—155.

²⁵ Ebenda c. 156—164.

²⁶ Ebenda c. 165—166.

- (3) die Abschreckung (*deterreatio*), damit das Feindselige nicht eintritt; durch das warnende Beispiel anderer wird man abgeschreckt;
- (4) der Zorn (*ira*), der mit dem Hereinbrechen dieses Geschehens aufkommt;
- (5) die Traurigkeit (*tristitia*), weil das Ereignis hereingebrochen ist;
- (6) die Buße (*poenitentia*); da man so etwas getan hat, ist man gegenüber der eigenen Person entrüstet²⁷.

Auch diese sechs Regungen des zornmütigen oder odibilen Strebevermögens bilden die Grundlage für die gleichnamigen Tugenden. Radulfus Ardens bezeichnet sie als Ergänzung oder Komplementärtugenden (*virtutes collaterales*) zu den entsprechenden Tugenden des begehrenden Strebevermögens und behandelt sie auch zusammen mit diesen innerhalb des elften Buches. Es kommt dabei zu folgenden Gegenüberstellungen:

*Regungen des begehrenden
Strebevermögens*

(Grundtugenden)

- (1) die Liebe
- (3) die Hoffnung
- (5) der Eifer
- (7) die Freude
- (9) die Fröhlichkeit
- (11) die rechte Ruhmredigkeit

*Regungen des abwehrenden
Strebevermögens*

(Komplementärtugenden)

- (2) der gute Haß²⁸
- (4) die Furcht²⁹
- (6) die rechte Ausübung³⁰ (die Abwehr)
- (8) der gute Zorn³¹
- (10) die geistige Traurigkeit³²
- (12) die rechte Buße³³ (als die Selbstbeichtigung)

Diese Regungen mit ihren Begleiterscheinungen bezeichnen die ‚Philosophen‘ entweder als naturgegebene Leidenschaften, als Affekte oder als seelische Erregungen. Sie heißen Leidenschaften (*passiones*), weil sie tatsächlich Leiden der Seele sind. Beide — begehrende wie abwehrende Strebungen — ziehen die Seele in Mitleidenschaft. Die einen von ihnen liegen unterhalb der Grenze des Gefallens, d. h. sie erwecken

²⁷ Sp. U. lib. I c. 45: *Irascibilitas quoque sive odibilitas est quaedam qualitas spiritus, per quam naturaliter aptus est ad odiendum, huius sedem Philosophi testantur esse in felle. Ex odibilitate vero procedit odium, timor, deterreatio, ira, tristitia, poenitentia. Odium rem infestam odit, timor ne eveniat timet, deterreatio ne eveniat exemplo aliorum deterretur, ira si eveniat irascitur, tristitia quia evenit tristatur, poenitentia quia sic fecit contra seipsam indignatur. Cod. P 9vb; Pa 10va.*

²⁸ Vgl. Sp. U. lib. XI c. 1—13 (*amor-caritas*) und c. 15 (*bonum odium*).

²⁹ Ebenda c. 123—127 (*spes*) und c. 129 (*timor*).

³⁰ Ebenda c. 138—141 (*aemulatio*) und c. 143. Hier wird jedoch nicht wie in lib. I c. 45 ‚deterreatio‘, sondern ‚exercitatio bona‘ gebraucht.

³¹ Ebenda c. 144—145 (*gaudium*) und c. 146—155 (*bona ira*).

³² Ebenda c. 156—159 (*laetitia*) und c. 160—162 (*spiritualis tristitia*).

³³ Ebenda c. 165 (*bona gloriatio*) und c. 166 (*poenitentia bona*).

noch kein Wohlgefallen, die anderen liegen oberhalb der Grenze des Mißfallens, d. h. sie sind mehr, als daß sie nur üble Laune erwecken bzw. mißfallen würden. — Man nennt sie auch Stimmungen oder Affekte (*affectiones*), da sie das innere Wesen (*mens*) schwer heimsuchen und verändern. — Sie heißen weiterhin seelische Erregungen (*perturbationes animae*), weil sie den Geist derart in Unruhe versetzen, daß er nicht richtig zu urteilen vermag. — Sie sind zudem naturgegeben (*naturaliter*), d. h. sie sind uns bereits zu Beginn der Schöpfung verliehen, und zwar den Guten wie den Bösen. Werden sie mißbraucht — wie es bei den Bösen der Fall ist — so entarten sie zu Lastern, werden sie in rechter Weise gelenkt — wie es die guten Menschen tun — so verwandeln sie sich zu Tugenden³⁴.

Mit diesen Bemerkungen unterstreicht Radulfus Ardens die naturgemäße Güte — und die zunächst sittliche Indifferenz — der menschlichen Strebevermögen und distanziert sich so von jeder falschen manichäisch-stoischen Minderbewertung des Gemütslebens. Er unterstreicht dies noch mit dem Hinweis, daß auch Christus, dem doch nur Gutes zukommen konnte, die gleichen Strebungen zu eigen waren. In den Worten Christi drücken sich nämlich seelische Erschütterung, Traurigkeit, sehnsüchtiges Verlangen und Eifer aus, so z. B. „wenn Er sagt: „Jetzt ist meine Seele erschüttert“ (Jo 12, 27); oder: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ (Mt 26, 38); „Mit Verlangen habe ich dies Ostermahl herbeigesehnt“ (Lk 22, 15) und: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich“ (Jo 2, 17; cf. Ps 68, 10)³⁵.

Fragt man nach den Quellen dieser Aufteilung, so findet man, wie oben erwähnt wurde, zunächst die Unterscheidung einer begehrenden und einer zornmütigen Kraft bereits in der griechischen Philosophie. Für Aristoteles ist der Begriff des Strebevermögens ein Gattungsbegriff, den er in das vernünftige und in das sinnenhafte, letzteres in ein begehrendes und in ein zornmütiges Streben aufteilt. Dem 12. Jahrhundert wurde diese Lehre zunächst indirekt durch Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus überliefert³⁶. Doch unterscheidet sich die weitere Auf-

³⁴ Vgl. Sp. U. lib. I c. 45: Porro has videlicet cupiditatem et odium cum sequelis suis nuncupaverunt Philosophi naturales passionēs sive affectiones sive perturbationes animae; passionēs quoniam revera genere passionēs animae sunt et utraque affligunt, sed haec minus quam placent, illae vero magis quam displicent; affectiones, quoniam mentem affligunt et immutant; perturbationes quoniam mentem perturbant, ne recte possit discernere, naturales quoniam a prima creatione nobis sunt insitae et tam bonorum quam malorum sunt. Sed malis qui male utuntur eis vertuntur in vitia, bonis vero qui eis recte funguntur in virtutes convertuntur. Cod. P 9vb—10ra; Pa 10va.

³⁵ Vgl. ebenda.

³⁶ Vgl. R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 32—34. M. MEIER, *Die Lehre des Thomas*

teilung sehr wohl von der platonisch-aristotelischen Gliederung. Sie entspricht auch nicht den später von Thomas aufgestellten elf verschiedenen Arten von Leidenschaften, von denen der Aquinate sechs dem begehrenden und fünf dem zornmütigen Strebevermögen zuteilt. Die von Thomas vorgenommene Gliederung ordnet die einzelnen Affekte folgendermaßen³⁷:

Thomas von Aquin

<i>Affekte des begehrenden Strebevermögens</i>	<i>Affekte des zornmütigen Strebevermögens</i>
(1) amor	(2) spes
(3) odium	(4) desperatio
(5) desiderium vel concupiscentia	(6) audacia
(7) fuga vel abominatio	(8) timor
(9) delectatio vel gaudium	—
(11) dolor vel tristitia	(12) ira

Diese Übersicht zeigt, daß unter den von Thomas genannten elf Grundaffekten der Seele nur sieben mit den von Radulfus genannten Strebungen übereinstimmen³⁸. Zudem ist die Zuteilung der einzelnen Regungen an das begehrende und an das zornmütige Strebevermögen bei den Autoren so grundverschieden, daß von einem Einfluß des *Speculum Universale* auf Thomas von Aquin hierbei sicher nicht gesprochen werden kann. Im *Speculum Universale* rangieren die Grundtugenden des Strebevermögens unter den begehrenden, ihre Komplementärtugenden jedoch unter den irasiblen oder abwehrenden Strebungen³⁹. Auffällig ist zudem, daß Radulfus die Hoffnung nicht zu den irasiblen, sondern zu den konkupisiblen Gemütsbewegungen zählt. Nicht das Objekt bzw. die Tatsache, daß es sich beim Hoffen um ein ‚bonum arduum‘ handelt, ist für ihn Kriterium, welchem Strebevermögen diese Regung zugeteilt wird, sondern der Akt selbst, d. h. die

von Aquino *De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung* (Baeumker Beiträge XI, 2), Münster 1912, 36 f. — Vgl. auch oben § 7, I.

³⁷ THOMAS V. AQUIN, S. Th. I—II, 23, 4. Vgl. R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 134 f. — Dabei zeigen die Nummern 1 bzw. 3 die grundlegende Reaktion des einfachen sinnlichen Strebevermögens auf ein Gut bzw. auf ein Übel, 5 bzw. 7 die Reaktion bei Abwesenheit und 9 bzw. 11 beim Vorhandensein des Guten bzw. des Übels. Gegenüber einem nur schwer zu erreichenden Gut reagiert das zornmütige sinnliche Begehren positiv hinstrebend in Form der Hoffnung (2) oder negativ Abstand nehmend als Verzweiflung (4), gegenüber einem nur schwer vermeidbaren drohenden Übel positiv durch Angriff (6) und negativ durch Zurückweichen (8), gegenüber einem bereits gegenwärtigen Übel aber durch einen Angriff (12).

³⁸ Es handelt sich um die unter Nr. 1—3, 8—9 und 11—12 genannten thomasischen Strebungen. Sie entsprechen den unter Nr. 1—4, 7—8 und 10 aufgezählten Affekten des Radulfus Ardens.

³⁹ Vgl. oben die Übersicht und die dazugehörenden Anmerkungen 28—33.

Tatsache, daß sich im Hoffen eine Hinbewegung auf ein Gut vollzieht. Bei der Einordnung einer Regung oder auch einer Tugend in eine der beiden Grundstrebungen ist also ausschlaggebend, ob es sich um eine ‚passio secundum accessum‘ oder ‚secundum recessum‘ handelt. Damit aber rückt Radulfus Ardens näher an die Lehrmeinung des Avicenna als an die des Aristoteles heran. Denn nach der Aristotelesinterpretation der arabischen Philosophen, besonders nach Avicenna, ist für die Aufteilung der ‚passiones‘ der naturgemäße ‚accessus‘ zum Guten und der ‚recessus‘ vom Übel, das wir mit naturgegebener Notwendigkeit fliehen, maßgebend⁴⁰.

IV. Das kontemptive Verhalten

Die gegnerische Unterscheidung der Leidenschaften in konkupiszible (amative) und iraszible (oditive) gründet in der Verschiedenheit der angestrebten Objekte. Diejenigen, welche von Nutzen sind, billigt der Verstand, und das Begehren findet Gefallen daran; die schädlichen dagegen verwirft er, und das „hassende“ bzw. iraszible Streben wehrt sie ab. Da es aber auch Objekte gibt, die weder nutzbringend noch schädlich sind, die der Verstand für nichtig erachtet (nihilpendit) und die im menschlichen Empfinden keinerlei Reaktionen hervorrufen, kommt Radulfus Ardens zu einer dritten Kategorie. Jene indifferenten Objekte werden weder vom Begehren erstrebt, noch vom zornmütigen (odiblen) Streben abgewehrt; sie werden gering geschätzt (contemnuntur), vernachlässigt (negleguntur), und man kümmert sich nicht um sie (non curantur). Dieses Fehlen jeder Empfindung bzw. diese Indifferenz gehört nicht einem eigenen Affekt an, sondern ist eine Art ‚neutraler Zustand‘. Radulfus sagt: Sie entsteht aus der Mitte der beiden vorausgenannten Strebungen, insofern sie diese beiden verneint. Dennoch aber wird sie als ein Affekt gewertet, weil sie uns zu veranlassen scheint, eine verachtenswerte Sache zu verhöhnen — vor allem dann, wenn dieselbe in uns mehr das Mißfallen und den Haß als das Begehren hervorruft. Aus dieser ‚Mißachtung‘ (= Nichtachtung) (contemptus) entspringen

- (1) die Verhöhnung (*subsannatio*),
- (2) die Gleichgültigkeit (*incuria*),
- (3) die Vergeßlichkeit (*oblivio*),
- (4) die Gemütsruhe (*securitas*),

⁴⁰ Thomas v. Aquin beruft sich in S. Th. I—II, 23, 2 ad 3 auf Avicenna. Vgl. hierzu M. MEIER, *Die Lehre des Thomas* 43 f.; weiterhin A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951.

- (5) die Sorglosigkeit (*socordia*),
 (6) die Schläfrigkeit (*somnolentia*)⁴¹.

Wenngleich der ‚contemptus‘ von Radulfus nicht unter den fünf grundlegenden Fähigkeiten der Seele als eigenständige Potenz aufgezählt wird⁴², so spielt er doch innerhalb seiner Theologie eine große Rolle. Das gesamte 12. Buch des *Speculum Universale* ist jenen Tugenden und Lastern gewidmet, die aufgrund dieser Indifferenz bzw. dieses neutralen Verhaltens entstehen können.

Die Ausführungen über den ‚contemptus‘ zählen zum Sondergut des *Speculum Universale*; Radulfus besaß hierfür weder bei den Kirchenvätern noch bei seinen zeitgenössischen Theologen einige Anhaltspunkte. Wohl war das augustinische Dictum, daß jede Sünde eine Mißachtung Gottes darstellt⁴³, dem Frühmittelalter bekannt und wurde reichlich verwendet. Aber ‚contemptus‘ als ein Mittleres zwischen dem begehrenden und zornmütigen Streben ist den Theologen fremd. Auch im 13. Jahrhundert begegnen wir außer in der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre keinen gesonderten Darlegungen über den ‚contemptus‘. Wilhelm von Auxerre dagegen überschreibt im zweiten Buch seiner *Summa* eine eigene Quaestio ‚De contemptu‘⁴⁴ und nennt einleitend das Dictum des hl. Ambrosius: „Ubi par contemptus, ibi par peccatum“. Die Interpretation dieses Satzes, daß jede Sünde aus Mißachtung, d. h. mit Mißachtung vollzogen werde, bezeichnet Wilhelm jedoch als sonderbar⁴⁵ und weist in der *Solutio* auf die vielfache Bedeutung von ‚contemptus‘ hin: (1) in einer weniger zutreffenden Weise versteht man unter ‚contemnere‘ einen Akt der Vernunft, der das Erfassen eines Gegenstandes bezeichnet; (2) außerdem bedeutet ‚contemnere‘ soviel wie verschmähen oder einer verächtlichen Sache zürnen; es ist dann eine

⁴¹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 45: Porro ex remotione duarum praedictarum affectionum oritur contemptus; nam eorum quae sunt, alia sunt nobis utilia, alia nociva, alia nec utilia nec nociva. Quae utilia sunt, ratio approbat et concupiscibilitas amat; quae vero nociva, ratio reprobat et odibilitas odit; quae vero nec utilia sunt nec nociva, ratio nihil pendit nec a concupiscibilitate cupiuntur nec ab odibilitate odiuntur, sed contemnuntur, negligentur et non curantur. Non est autem alicuius affectionis propriae contemnere, quoniam nihil ponit, sed magis removet. Oritur autem de medio praedictarum affectionum per utriusque abnegationem. Ponitur tamen pro affectu eo, quod nos videtur afficere et rem despectibilem facere subsannare, quod tunc maxime fit, quando magis ad displicentiam et odibilitatem quam ad concupiscibilitatem accedit. Porro ex contemptu nascitur subsannatio, incuria, oblivio, securitas, socordia, somnolentia. Cod. P 10ra; Pa 10vb.

⁴² Vgl. oben § 7, I.

⁴³ AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, c. 29 n. 33: Omne, inquit, peccatum, nisi fallor, Dei contemptus est et omnis Dei contemptus superbia est (CSEL 60, 257; PL 44, 263).

⁴⁴ WILHELM V. AUXERRE, *Summa aurea*, lib. II tr. 29 cap. 7, ed. Frankfurt 1964 (Fotomech. Nachdruck der ed. Paris. 1500) fol. 102ra–102vb.

⁴⁵ Ebenda fol. 102ra: Sanctus Ambrosius dicit: Ubi par contemptus, ibi par peccatum . . . Et ita exponunt illam auctoritatem Ambrosii sic: Omne peccatum est ex contemptu, id est cum contemptu. Sed haec expositio est mirabilis.

Betätigung der irasziblen Kraft; (3) bisweilen wird ‚contemnere‘ im Sinne von vernachlässigen oder unbekümmertsein gebraucht und drückt einen Mangel aus. In einer 4. Bedeutung besagt ‚contemptus‘ soviel wie ‚schlechter Wille‘, etwa bei einem Menschen, der sich von Gott abwendet und ihm gleichsam den Rücken kehrt⁴⁶.

Die in der Summa aurea an dritter Stelle genannte Bedeutung, ‚contemnere‘ im Sinne von vernachlässigen oder ‚sich nicht angelegen sein lassen‘, kommt dem ‚contemptus-Begriff‘ des Speculum Universale noch am nächsten, deckt sich aber nicht mit ihm; denn Radulfus Ardens stellt diesen in deutscher Übersetzung nur schwer wiederzugebenden Terminus neben das begehrende und zornmütige Streben des Menschen und sieht darin eine dritte Grundkraft, aus der sich nicht nur Laster, sondern auch Tugenden herleiten. Diese stellen gleichsam ein Mittleres zwischen Liebe und Haß, zwischen Hoffnung und Furcht, zwischen Freude und Zorn, zwischen Fröhlichkeit und Traurigkeit, zwischen Ruhmredigkeit und Bußhaltung dar. Die Regungen der Liebe und des Hasses sind also nicht unmittelbar entgegengesetzt, sondern haben im ‚contemptus‘ ein ‚medium‘.

Dem frühmittelalterlichen Welt- und Menschenverständnis ist eine solche Spannung bzw. Dialektik nicht unbekannt. Sie findet etwa bei Hugo von St. Viktor eine besonders starke Ausprägung⁴⁷. Radulfus Ardens jedoch versucht, gerade mit Hilfe des ‚contemptus‘ als eines Mittelbegriffes der Gefahr einer neuplatonisch-dualistischen Psychologie zu entgehen. Auch hier zeigt er sich wieder interessiert am Ursprung und an der allmählichen Entfaltung dieser sittlich bedeutsamen seelischen Grundkraft: Gleichviel, ob man vom liebend-begehrenden oder vom hassend-zornmütigen Streben ausgeht, dieses ‚Mittlere‘ des ‚contemptus‘ erreicht man nur stufenweise. Im einzelnen zeichnen sich dabei folgende vier Entwicklungsstadien ab: Zuerst tritt eine gewisse Lauheit oder Untätigkeit ein (prius tepescimus); ihr folgt ein Vernachlässigen oder Geringschätzen (secundo negligimus); daraus entsteht ein Widerwillen oder Ekel (tertio fastidimus) und endlich die Mißachtung im Sinne einer Nichtbeachtung (quarto contemnimus). Ist der Ausgangspunkt, die Liebe oder der Haß, schlecht — Radulfus meint damit: richtet sich das Liebes-

⁴⁶ Ebenda fol. 102rb: Dicimus quod hoc nomen contemptus multas habet significationes. Dicitur enim quandoque contemptus appetitatio rei minor iusto; secundum hoc contemnere est opus rationis. Contemnere idem est quod aspernari sive irasci rei tamquam vili; secundum hoc contemnere est opus vis irascibilis. Quandoque autem contemnere est negligere sive non curare et secundum hoc privatio est . . . In quarta significatione dicitur contemptus mala voluntas prout homo avertit se a Deo quasi vertens ei tergum.

⁴⁷ Vgl. hierzu H. R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1960.

streben auf etwas Böses oder der Haß auf etwas Gutes — so ist es gut, davon abzulassen (tepecscere), besser, dies geringzuschätzen (negligere), noch besser, wenn man einen Widerwillen dagegen hat (fastidire), am besten jedoch, wenn man dieses Objekt bzw. dieses Tun überhaupt nicht mehr ins Auge faßt, sondern links liegen läßt (contemnere). Ist jedoch umgekehrt die Liebe oder der Haß gut, d. h. richtet sich das Liebesstreben auf etwas Positives, der Haß dagegen auf etwas Negatives, so bedeutet ein Lauwerden bereits etwas Schlechtes, ein Vernachlässigen eine Steigerung des Bösen; noch schlimmer zu bewerten ist der Widerwille gegen eine solche ‚gute Liebe‘ bzw. einen ‚guten Haß‘; den Gipfel der Schlechtigkeit aber bedeutet es, wenn man in diesen Dingen völlig indifferent bleibt, d. h. sich überhaupt nicht mehr darum kümmert⁴⁸.

Weder in der Patristik noch in der Frühscholastik findet sich für diese Hervorhebung der Indifferenz bzw. des ‚contemptus‘ eine Parallele⁴⁹, auch nicht in der stoischen Lehre von der ἀταραξία. Sie stellt eine Eigenlehre des Radulfus Ardens dar und dürfte aus eigener psychologischer Erfahrung oder aus der Reflexion über die mittelbare Gegensätzlichkeit des Irasziblen und Konkupisiblen entsprungen sein; doch weist bereits P. Michaud-Quantin darauf hin, daß der Terminus ‚neutrum‘ und ‚neutralitas‘, der im Speculum Universale bisweilen zur Qualifizierung dieses ‚contemptus‘ verwendet wird, charakteristisch für die Übersetzungen der arabisch-medizinischen Schriften ist und zur Bezeichnung eines Zustandes dient, der weder Gesundheit noch Krankheit ist⁵⁰. Wie bereits an anderen Stellen deutlich wurde, dürfte sich Radulfus in dieser Literatur sehr wohl ausgekannt und die medizinischen Termini für die Theologie dienstbar gemacht haben.

Zwischen den geistigen Kräften und den seelischen Strebungen besteht — wie Radulfus eigens hervorhebt — ein Wechselverhältnis⁵¹. Sie besitzen von Natur aus eine entsprechende Ordnung, und zwar in der Weise, daß den Affekten die geistigen Betätigungen vorausgehen. Zunächst muß eine Unterscheidung vorgenommen, dann erst kann die

⁴⁸ Vgl. Lib. XII c. 2: Ab amore igitur sive ab odio alicuius ad eiusdem contemptum tendentes prius tepescimus, secundo negligimus, tertio fastidimus, quarto contemnimus. Si autem malus est amor vel odium, bonum est ab eo tepescere, melius negligere, multo magis fastidire, optimum contemnere. Si vero bonus est amor vel odium, malum est ab eo tepescere, peius negligere, multo peius fastidire, pessimum contemnere. Cod. Pr 112ra; Pa 290va.

⁴⁹ Von Robertus Pullus, dem Nachfolger Gilberts auf dem Pariser Lehrstuhl, stammt eine kleine Schrift *De contemptu mundi*. Doch hat der darin vorliegende Begriff des ‚contemptus‘ einen anderen Sinn als bei Radulfus. Vgl. F. COURTNEY, *An unpublished Treatise of Cardinal Robert Pullen († 1146) Sermo de Omnibus humane Vite Necessariis or De Contemptu Mundi*, in: *Gregorianum* 31 (1950) 192—223.

⁵⁰ Vgl. hierzu P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 87.

⁵¹ Radulfus Ardens versteht in diesem Zusammenhang unter ‚vires‘ nur die geistigen Betätigungen des Menschen: Vernunft, Verstand und Gedächtnis.

Wahl getroffen werden. Sie sind aber auch aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Wie es nämlich unnütz ist, etwas zu entscheiden, ohne danach zu streben, ebenso nutzlos ist es, nach etwas zu streben, ohne zuvor ein Urteil zu fällen. — Häufig sind auch die geistigen Kräfte und die seelischen Affekte ungleich verteilt; bei den einen — den von Natur aus nüchtern Veranlagten (tepidi) — ist die Verstandestätigkeit vorherrschend, bei den anderen das Gemüt (bzw. das affektive Streben); sie erstreben zu viel und unterscheiden zu wenig und werden dumm-gute oder unbesonnen-böse Menschen. Wo Geistestätigkeit und Streben gleichmäßig verteilt sind, werden diejenigen, die sich dieser Kräfte genügend bedienen, zu wahrhaft guten (boni discreti) oder zu raffiniert bösen (mali indiscreti) Menschen; diejenigen aber, die ihre geistigen und affektiven Kräfte zu wenig benutzen, werden entweder dumm-gute und unbesonnene oder töricht-böse und gleichgültige Menschen⁵².

An der vorausgehenden Aufzählung wird deutlich, daß Radulfus Ardens in den geistigen und seelischen Kräften des Menschen die Grundlage für das sittliche Verhalten, für Tugend und Laster, erblickt⁵³.

V. Die Befähigung zum Handeln

Während sich die bisher genannten Erkenntnis- und Seelenkräfte bzw. -regungen auf den eigentlichen psychologischen Bereich erstrecken, geht es hier Radulfus um das Wirken des Menschen nach außen hin. Diese Befähigung des Menschen zum Tun, die Handlungsfähigkeit, nennt er ‚potestas‘. P. Michaud-Quantin weist auf die Originalität dieser Terminologie des Radulfus hin; bei den Theologen des 12. Jahrhunderts sei nämlich in den Darlegungen, die den menschlichen Akt als solchen betreffen, die Verwendung des Begriffes ‚potestas‘ nicht üblich ge-

⁵² Sp. U. lib. I c. 46: Quod praedictae vires et affectiones habent naturaliter quemdam ordinem, necessitatem et inaequalitatem. Habent autem praedictae vires et affectiones quemdam naturaliter ordinem, necessitatem et inaequalitatem; ordinem quoniam naturaliter vires praecedunt, affectiones sequuntur; prius quippe naturaliter est discernere, deinceps inter discreta eligere. Necessitatem, quoniam sicut necessariae sunt vires affectionibus, sic affectiones viribus. Enimvero sicut nihil prodest discernere sine affectione, sic nihil prodest affectare sine discretionem. Inaequalitatem quoque frequenter habent, quoniam alii magis discerunt quam affectant, alii magis affectant quam discernunt, alii satis aeque discernere videntur et affectare. Porro qui bene discernunt et parum affectant, tepidi sive ad bonum sive ad malum naturaliter existunt. Qui vero multum affectant, sed et parum discernunt, aut boni indiscreti aut mali temerarii fiunt. Qui vero et multum discernunt et multum affectant, fiunt aut boni discreti aut mali versuti; qui vero parum discernunt et parum affectant, fiunt aut boni indiscreti et tepidi aut mali temerarii et tepidi, quae conditio peior est universis. Cod. P 10ra—rb; Pa 10vb—11ra.

⁵³ Vgl. Sp. U. lib. I c. 47: Ex praefatis igitur potentiis et affectionibus tam vitia quam virtutes oriuntur. Et virtutes quidem oriuntur ex recto earum usu, vitia vero ex earum abusu vel defectu. Cod. P 10rb; Pa 11ra.

wesen⁵⁴. Diese Behauptung bedürfte jedoch noch eines eigenen Beweises; denn zumindest für Augustinus steht fest, daß er von der ‚potestas‘ der Bösen zu sündigen spricht⁵⁵.

In einem eigenen Kapitel fragt Radulfus nach der Eigenart der ‚potestas‘, die Gott der vernünftigen Kreatur verliehen hat. Er versteht darunter die Befähigung der Person, daß durch sie oder auf sie hin ein Akt ausgeführt wird — ‚durch sie‘, insofern sie selbst aktiv tätig wird, z. B. wenn man sagt: der Mensch ist fähig zu lehren — ‚auf sie hin‘, insofern sich an ihr eine Handlung vollzieht, etwa wenn gesagt wird: der Mensch kann belehrt werden.

Radulfus ist sich allerdings auch bewußt, daß im eigentlichen Sinne nur Gott ‚potestas‘ zukommt; die Menschen besitzen sie nur in einem abgeleiteten Sinne. Bei seiner Beweisführung stützt er sich auf das 13. Kapitel des Römerbriefes: „Es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt“ (Röm 13, 1); „sie (die Menschen) sind nämlich nur Gehilfen Gottes“ (Röm 13, 6)⁵⁶. Das aber bedeutet: Wenn wir sagen, der Mensch besitze die Fähigkeit zu handeln, so bezeichnen wir damit nur seine Dienstleistung; denn die eigentliche Vollmacht (auctoritas) oder Handlungsfähigkeit kommt allein Gott zu. Er handelt durch sich selbst, das Geschöpf jedoch dank seiner Hilfe. Gott allein ist demnach Urheber unserer Akte, wir sind nur seine Gehilfen. Wie es nämlich nur eine einzige Gottheit gibt, so auch nur einen einzigen Urheber und eine einzige ‚potestas‘, und diese ist das göttliche Wesen (substantia) selbst. Wäre es anders, so besäßen wir ja so viele Urheber der Dinge, wie viele handelnde Wesen es gibt⁵⁷.

Indem Radulfus jedwede menschliche Befähigung, etwas Positives zu wirken, von Gott ableitet, legt er bereits die Grundlage zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen: Kommt dieses auch von Gott oder ist zumindest die ‚potestas peccandi‘ eine Gabe Gottes?

⁵⁴ P. MICHAUD-QUANTIN, *Die Psychologie* 88 n. 19.

⁵⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* cap. 16 n. 33 PL 44, 984: Est ergo in malorum potestate peccare: ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividit tenebras et ordinantis eas.

⁵⁶ Vgl. Sp. U. lib. I c. 48: Potestas vero, quam Deus creaturae suae contulit, est quaedam aptitudo ipsius, ut aliquis actus per eam vel in eam exerceatur, per eam ut cum dicitur homo potest docere, in eam ut cum dicitur homo potest doceri. Cum enim dicimus hominem operandi habere potestatem, nihil aliud quam ministerium de eo praedicamus. Auctoritas quippe sive potestas operandi solius Dei est, qui per semetipsum, quemdam vero per ministerium operatur creaturarum. Ipse tamen solus auctor est actuum nostrorum, nos vero tantum ministri sumus. Sicut enim est una sola divinitas, ita est una sola auctoritas et una sola potestas, quae ipsa divina substantia est. Alioquin quot essent operatores, tot essent rerum auctores. Hinc est quod cum Apostolus dixisset: Non est potestas, nisi a Deo. Postea subiunxit: Ministri enim Dei sunt ostendens se potestatis nomine nihil aliud quam ministerium appellare. Cod. P 10rb—va; Pa 11ra—rb.

⁵⁷ Vgl. ebd.

In seiner Antwort möchte er jeden auch nur geringsten Verdacht, Gott als Mitverursacher des Bösen anzusehen, beseitigen. Er stützt sich dabei auf die seit Augustinus übliche ontologische Beurteilung der Sünde als ein ‚Nichtseinsollendes‘: Die ‚potestas peccandi‘ stammt nicht von Gott; denn sie ist keine ‚potentia‘, sondern vielmehr eine ‚impotentia‘. Wenn nämlich die Sünde nicht ‚ein etwas‘ ist, und wenn sündigen nicht bedeutet, daß ‚etwas‘ (Positives) getan wird, so ist auch das Sündigen können kein eigentliches Können und die ‚potentia peccandi‘ keine eigentliche Befähigung. Das gleiche gilt von der Irrtumsmöglichkeit und von der Unfähigkeit, der Sünde zu widerstehen⁵⁸. Radulfus bezieht sich dabei auf Boethius, wonach die Bösen als Ohnmächtige (impotentes) gelten; mit ihrer Schlechtigkeit wächst auch ihre ‚Impotenz‘⁵⁹.

Die eigentliche ‚Befähigung‘ des Menschen zum sittlichen Handeln aber sieht Radulfus Ardens in der willentlichen Ausrichtung auf das Gute bzw. auf das Böse. Er handelt darüber ausführlich in seinen Darlegungen zur ‚libertas arbitrii‘.

⁵⁸ Sp. U. lib. I c. 49: Quod potentia peccandi non sit a Deo. Potestas vero peccandi a Deo non est, quoniam non potentia, sed impotentia est; si enim peccatum non est aliquid et si peccare non est aliquid agere, ergo nec posse peccare est aliquid posse nec potentia peccandi est aliqua potentia sicut nec potentia errandi, sed impotentia peccato resistendi. Inde quippe Boethius in libro De consolatione malos impotentes esse est quanto efficiuntur peiores, tanto magis efficiuntur impotentes. Ebd.

⁵⁹ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* lib. IV pr. 2 ed. G. WEINBERGER 84, 18.

§ 9 Wille und Freiheit als Voraussetzungen der Sittlichkeit

Die drei Grundweisen der seelischen Regungen — das liebend-begehrende Streben, das zornmütig-hassende Streben und die Negation beider, der ‚contemptus‘ oder die Nichtachtung — werden überformt von jenem rein geistigen Begehrungsvermögen, das Wille genannt wird. Die ‚voluntas‘ stellt die höchste natürliche Stufe der Strebekraft des Menschen dar. Radulfus spricht über das Wollen nicht nur im ersten Buch im Anschluß an die Affekte des Menschen, sondern innerhalb des siebten Buches — hier besonders über den Willen Gottes und seine Erfüllung von seiten des Menschen — und innerhalb des fünften Buches, wo er die Bedeutung des Willens für das sittliche Handeln und für die Entstehung von Tugend und Laster unterstreicht. Entsprechend seiner deduktiven Methode würde man erwarten, daß er zunächst über den göttlichen Willen handelt, um daran anschließend das menschliche Wollen vom Willen Gottes abzuleiten und in seiner Analogie darzustellen. Da Radulfus jedoch die Gotteslehre wie auch die übrigen dogmatischen Ausführungen in die Darlegungen über die Tugend des Glaubens einordnet, handelt er zuvor über das menschliche Wollen und über die Willensfreiheit und greift erst im siebten Buch das göttliche Wollen und seine Erfüllung durch den Menschen auf. Dennoch bilden diese Darlegungen ein geschlossenes Ganzes, das zusammengehört und dessen Abfassung auch zeitlich nicht weit auseinanderliegen dürfte; denn die Texte des fünften Buches setzen in etwa wenigstens gedanklich die vorliegende Konzeption des siebten Buches, speziell die Ausführungen über das göttliche Wollen, bereits voraus. Es liegt darum auf der Hand, zunächst das göttliche Wollen und erst danach das menschliche Wollen, Wille und Freiheit, und die menschliche Handlung als solche zu erörtern.

I. Das göttliche Wollen

1. Der göttliche Wille im engeren Sinne

Um der Frage nach Möglichkeit und Ursache des Bösen nachgehen zu können, richtet Radulfus Ardens zunächst seine Aufmerksamkeit auf den göttlichen Willen als solchen und stellt entsprechende Überlegungen an. Der göttliche Wille fällt mit der göttlichen Wesenheit zusammen. Er ist gut, da er nur Gutes wollen kann; er ist ewig, inso-

fern er unveränderlich ist und nichts von neuem zu wollen beginnt, sondern alles von Ewigkeit her in seinem Ratschluß trägt; er ist wirksam, d. h. für Gott ist sein Wollen gleichzeitig auch sein Tun; er ist unbesiegbar, da alles dem göttlichen Willen weichen muß, er selbst aber niemandem; er ist schließlich Ursache aller Dinge und sämtlicher Ursachen, ‚causa causarum‘, selbst aber ohne jede Verursachung¹.

2. Der ‚göttliche Wille‘ im übertragenen Sinne

Die eine göttliche Wesenheit als solche, die jede Vielheit und Veränderung ausschließt, heißt im eigentlichen Sinne ‚göttlicher Wille‘; diese ‚voluntas divina‘ kann nicht unerfüllt bleiben. Im uneigentlichen, übertragenen Sinne versteht man unter göttlichem Willen auch sein Gebot, Verbot und Rat, seine Zulassung und sein Wirken, insofern Gott durch sie wie durch Zeichen seinen Willen kundtut. Doch was auch immer Gott gebietet, verbietet oder rät, muß deshalb nicht schon unter allen Umständen geschehen — Radulfus drückt dies so aus: daß dies geschehe, will Gott noch nicht mit jenem göttlichen Willen, der mit ihm selbst identisch ist², d. h. der unbedingt zur Erfüllung gelangt. So gebot Gott z. B. Abraham, seinen Sohn zu opfern — aber nicht, damit dies tatsächlich geschehe, sondern um dessen Glauben zu erproben. Und im Evangelium verbot Christus dem Geheilten, irgendjemandem etwas zu sagen — nicht, damit dieser schweige, sondern um beispielhaft zu zeigen, daß man menschlichen Ruhm meiden soll. Auch allen Menschen legt Gott seine Gebote und Ratschläge vor, „will“ aber dennoch nicht, daß sie allseits erfüllt werden — anderenfalls würden sie ja tatsächlich von allen ausgeführt³.

Die letzten Sätze klingen verfänglich; man könnte geneigt sein, daraus Radulfus die These zuzusprechen, Gottes Gebote enthielten für den Menschen keinen absoluten Forderungscharakter. Doch dies wäre eine Fehlinterpretation der vorliegenden Texte. Radulfus Ardens ist einerseits von der absoluten ‚Wirksamkeit‘ des ‚wesenhaften‘ Willens Gottes über-

¹ Sp. U. lib. VII c. 44; Cod. P 87va; Pa 107ra—rb.

² Sp. U. lib. VII c. 45: Dicitur autem divina voluntas multipliciter. Dicitur enim proprie sicut dictum est ipsa divina essentia, quae una est et multipliciter non recipit nec varietatem, quae inexplata esse non potest. Improprie vero dicitur divina voluntas vel eius praeceptio vel prohibitio vel consilium vel permissio vel operatio eo scilicet, quod per hoc tamquam per signa solet Deus suam ostendere voluntatem et propterea voluntates Dei metonymice nuncupantur. Non autem quaecumque Deus praecepit vel prohibet vel consulit, vult fieri divina voluntate, quae ipse est. Cod. P 87va—vb; Pa 107rb—va.

³ Ebenda: Praecepit enim Abrahae immolare filium suum non ut fieret, sed ut eius fidem probaret. Et in Evangelio prohibuit sanato, ne cui diceret, non ut taceretur, sed ut evitandi gloriam humanam exemplum praeberet. Omnibus quoque hominibus praecepit praecepta sua et consulit consilia sua, nec tamen ab omnibus vult ea impleri, alioquin ab omnibus implerentur.

zeugt, möchte aber andererseits die menschliche Freiheit gewahrt wissen. Gebote, Verbote, Räte und Zulassungen Gottes sind also für den Menschen Boten Gottes, Weisungen, die künden, in welche Richtung sich menschliches Handeln zu bewegen habe. Sie dürfen aber nicht als Wille Gottes verstanden werden in dem Sinne, daß Gott wesenhaft ‚wirksam‘ will, daß diese erfüllt würden; denn sonst bliebe kein Raum mehr für eine menschliche Entscheidung zum Guten wie zum Bösen. Die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen kann nicht geleugnet werden.

Radulfus greift in diesem Zusammenhang auf Augustins Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe zurück (entstanden nach 412/22), in welchem der große Theologe Gottes Willen und die Zulassung des Bösen erwägt: Nichts geschieht, von dem nicht Gott will, daß es geschehe, oder was er zuläßt, damit es geschehe; ohne Zweifel handelt Gott dabei gut, selbst wenn er etwas geschehen läßt, was schlecht ausgeführt wird⁴.

3. Gottes Wille und das Böse

Nun steuert Radulfus innerhalb der Frage, ob sich überhaupt jemand dem Willen Gottes widersetzen könne, das Problem des Bösen an. Offensichtlich geschehen doch Übel und Ungerechtigkeiten, die Gott nicht will. Radulfus unterscheidet hierbei zwischen dem seinsmäßigen Vollzug der Handlung als solcher und ihrer sittlich qualitativen Beschaffenheit: Gott will die bösen Handlungen nur hinsichtlich ihres Seins, dessen Urheber er ist; doch er will nicht, daß sie schlecht geschehen. Die Verdrehungen des erforderlichen Zieles stammen nicht von ihm, Gott will sie nicht; ontologisch betrachtet besitzen sie ja auch kein Sein⁵. Wiederum beruft sich Radulfus auf das ‚Enchiridion‘ von Augustinus: Wie sehr auch das, was schlecht ist, insoweit es schlecht ist, nicht gut genannt werden kann, dennoch ist die Tatsache, daß es nicht nur Gutes, sondern auch Schlechtes gibt, gut; wäre dies nämlich nicht der Fall, so wäre das Böse auch in keiner Weise vom allmächtigen Gott zugelassen⁶.

⁴ Ebenda: Non fit, inquit, aliquid, nisi omnipotens fieri velit vel sinendo, ut fiat vel ipse faciendo, nec dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri, quaecumque fiunt male.

⁵ Sp. U. lib. VII c. 46: Videntur quoque quaedam fieri, quae Deus non vult; nam mala et iniqua res fiunt, quae Deus vult. Ad quod respondetur, quoniam malas actiones vult Deus et esse, quoniam ab eo auctore sunt, inquantum sunt, sed non vult eas fieri vel esse malas: perversiones enim debiti finis non vult esse nec ab eo sunt, quoniam nec etiam sunt, ut supradictum est. Cod. P 88ra; Pa 107vb.

⁶ Ebenda: Unde Augustinus in Enchiridion: Quamvis ea, quae mala sunt, inquantum mala, non sunt bona, tamen ut non solum tantum bona, sed etiam sint et mala, bonum est; nam nisi esset bonum, ut essent mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente Deo.

Ebenso wie Augustinus hat Radulfus die seinsmäßige Güte vor Augen und sieht im Bösen den Mangel des Guten, also eine Negation. Dabei behält in der gegenwärtigen Schöpfungsordnung auch das Böse seinen ihm zugewiesenen Platz, insofern es dazu dient, das Gute in hervorragender Weise aufleuchten zu lassen⁷.

Radulfus wendet nun aber selbst ein: Gott will, daß Ehebruch, Diebstahl und Mord geschehen; sie geschehen also aufgrund göttlichen Willens, also ist Gott Urheber der Sünden: Zu Ende gedacht, bedeutet dies: Mord und Ehebruch geschehen aus göttlichem Willen heraus, Gott ist also Verursacher der Ungerechtigkeiten⁸.

In der Antwort auf diesen Einwand betont Radulfus jedoch klar, daß es in der Tat unsinnig erscheint zu sagen, Gott wolle, daß Mord und Ehebruch geschehen. Dies kann nur Geltung behalten, wenn man gleichzeitig genauer hinzufügt: Er will sie, insoweit sie Handlungen sind. Es gibt nämlich gewisse Redewendungen, die zugleich die Handlungen und ihre Entstellungen ausdrücken — dies gilt z. B. von Worten wie ‚Mord‘ und ‚Ehebruch‘; andere hingegen bezeichnen nur die Entstellungen, wie etwa die Begriffe ‚Sünde‘, ‚Unrecht‘, ‚Übel‘ und ‚Verbrechen‘. Von ersteren kann mit genauer Abgrenzung gesagt werden, daß Gott will, daß diese Handlungen ‚als Handlungen‘ geschehen, d. h. insoweit der Mensch in ihnen tätig wird. Von letzteren jedoch gilt dies in keiner Weise; denn Gott will nicht, daß es Sünden, Ungerechtigkeiten oder Übel gibt, weil diese ja gar kein eigenes Sein besitzen⁹.

4. Die Sünde des Menschen und der göttliche Wille

Wenn nun Menschen sündigen, kann man dann sagen, sie tun dies mit Gottes Willen — was bedeuten würde: Gott ist Urheber der Sünde — oder sollte man besser sagen: sie handeln gegen Gottes Willen — was wiederum heißt, daß dem göttlichen Willen widerstanden wird¹⁰? Um unbedingt daran festzuhalten, daß Gottes Wille ‚wirksam‘ und zutiefst unveränderlich ist, versucht Radulfus Ardens diesen Einwand dadurch zu lösen, daß er auch hier einen ‚Mittelbegriff‘ einführt, der eine ‚neutralitas‘ zwischen Wollen und Nichtwollen ausdrückt¹¹: Weder mit Gottes Willen noch gegen Gottes Willen (*Deo nolente*) wird gesündigt,

⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *Enchiridion* n. 11, ed. J. BARBEL, 36s.

⁸ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 46.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ In der deutschen Sprache läßt sich der Unterschied zwischen *nolle* und *non velle* nur schwer ausdrücken. Wir tun dies im folgenden u. a. mit zusammengezogener und mit getrennter Schreibweise. *Nolle* bezeichnet demnach das *Nichtwollen* bzw. den Widerwillen, also einen verneinenden Willensakt, *non velle* jedoch bedeutet ein *Nicht-Wollen* und meint das Fehlen eines Willensaktes.

sondern nur ohne Gottes Willen (*Deo non volente*)¹². Radulfus vergleicht dies mit einem Fremdling, der dem König unbekannt ist, sich aber in dem Hause aufhält, und zwar weder mit Einwilligung des Königs noch gegen seinen Willen, sondern ohne seinen Willen. So sagen wir auch, daß Gott weder will, daß gesündigt wird, noch daß er nicht will, daß gesündigt wird, sondern nur daß er nicht will, daß der Mensch sündige¹³. Die Sünde liegt demnach außerhalb des göttlichen Wollens und Nichtwollens. Diese Aussage ist besonders bedeutsam für die späteren Darlegungen zur menschlichen Willensfreiheit.

5. Die Erfüllung des Willens Gottes

Radulfus versucht nun darzulegen, auf welche Weise und von wem Gottes Wille erfüllt wird. Er bedient sich dabei einer dreifachen Aufteilung der ‚*voluntas divina*‘ in einen gebietenden (*praeceptiva*), zulassenden (*permissiva*) und wesenhaften (*essentialis*) göttlichen Willen: Gottes Willen zu erstreben und zu tun, seine Gebote und Ratschläge auszuführen¹⁴. Den gebotenen göttlichen Willen erfüllen nur die guten Menschen; nach jenem Willen, der das Böse zuläßt, handeln allein die Bösen; den wesenhaft göttlichen Willen dagegen vollziehen alle, Gute wie Böse¹⁵. Unsere Verpflichtung, Gottes Willen anzustreben und zu erfüllen, bezieht sich daher nur auf den gebietenden, nicht jedoch auf den zulassenden noch auf den wesenhaft göttlichen Willen. Wer den gebotenen Willen Gottes zu erfüllen trachtet, von dem kann man sagen: er strebt und handelt nach Gottes Willen¹⁶.

Mit dem zulassenden göttlichen Willen (*voluntas permissiva*) meint Radulfus Ardens das gleiche wie mit dem zuvor eingeführten Mittelbegriff des ‚*non velle*‘. Es geht hierbei nicht um einen ‚erlaubenden‘ göttlichen Willensakt, sondern um ein Fehlen des göttlichen Wollens. Augustinus — auf dessen *Enchiridion* und auf dessen Genesiserklärung sich Radulfus in demselben Kapitel wiederum beruft — sieht ebenfalls die göttliche Mitwirkung beim Fall des Menschen im ‚zulassenden Willen Gottes‘¹⁷; doch ist ihm eine Negation im Sinne des *Speculum Universale*, das Fehlen jedes göttlichen Wollens oder Nichtwollens, unbekannt. Für Augustinus besagt ‚*permittere*‘ außer ‚zulassen‘ auch ‚erlauben‘, nicht jedoch für Radulfus Ardens.

¹² Sp. U. lib. VII c. 46.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Sp. U. lib. VII c. 47.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ AUGUSTINUS, *Enchiridion* n. 27, ed. J. BARBEL, 64s.

II. Das menschliche Wollen

1. Wille, Widerwille und Nicht-Wollen

Ähnlich wie beim göttlichen Wollen unterscheidet Radulfus auch beim Menschen einen Willen (*voluntas*), einen Widerwillen (*noluntas*) und das Fehlen des Willens, ein Nicht-Wollen (*non-voluntas*); letzteres nennt er ‚*contemptus*‘, was zunächst so viel bedeutet wie ‚Nichtbeachtung‘, schließlich aber auch den Sinn von ‚Verachtung‘ erhält¹⁸. Ohne nähere Quellenangabe greift er die von Augustinus in seiner frühen Schrift ‚*De duabus animabus contra Manichaeos*‘ vorgenommene Definition des Terminus ‚*voluntas*‘ auf: Der Wille ist die jeden Zwang ausschließende Bewegung des Geistes, um etwas zu meiden oder etwas zu erreichen¹⁹. In einer scharfen kritischen Analyse zeigt Radulfus das Unügen dieser Willensumschreibung auf und ersetzt sie durch eine neue. Seiner Meinung nach scheint die augustinische Definition das Begehren zu beschreiben; denn dieses richtet sich nur auf das, was noch nicht erlangt wurde; auf Gegenwärtiges und Zukünftiges, während der Wille sowohl das bereits Erreichte wie das noch nicht Erreichte, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zum Gegenstand hat. Der Ausdruck ‚Bewegung des Geistes‘ ist passiv zu verstehen. Wenn jedoch der Wille seiner Art nach als eine ‚*passio*‘ gewertet wird, so heißt dies, daß sich beim Wollen der Geist nicht selbst aktiv bewegt, sondern vielmehr bewegt wird. Mit ‚Bewegung des Geistes‘ wird zudem nicht der feststehende Wille, der als Gehaben auch bei den Schlafenden noch vorhanden ist, sondern nur der vorübergehende Willensakt umschrieben, und zwar gerade in jenem Augenblick, in dem wir durch ihn bewegt werden. Die Bemerkung der Definition „um etwas zu meiden“ erscheint zudem überflüssig; denn der Wille richtet sich auf das Angenehme, der Widerwille aber gegen das Unangenehme. Wer freilich das Unangenehme meiden will, sucht positiv dem ‚*incommodum*‘ zu entgehen, und wer das Angenehme nicht meiden will, dessen Wille richtet sich auf das ‚*commodum*‘²⁰.

Radulfus selbst definiert nun den Willen, den Widerwillen und den ‚*contemptus*‘ oder das Nicht-Wollen folgendermaßen:

¹⁸ Sp. U. lib. V c. 25: Considerandum igitur est primo, quid sit voluntas, quod noluntas quid non-voluntas sive contemptus, secundo quomodo voluntas dividatur, tertio quam sit efficax ad merendum, quarto quid sit intentio quidque finis et quomodo dividantur, quinto quae sit differentia inter voluntatem et intentionem et finem, sexto quomodo se ad invicem habeant. Cod. P 60ra; Pa 72ra.

¹⁹ Ebenda: Describit igitur Augustinus hoc modo voluntatem: Voluntas est motus mentis nullo cogente ad evitandum vel adipiscendum aliquid. Vgl. dazu AUGUSTINUS, *De duabus animabus contra Manichaeos*, cap. 10 n. 14, ed. CSEL 25, 1, 68.

²⁰ Sp. U. lib. V c. 25; Cod. P 60ra—cb; Pa 72ra—rb.

Der Wille ist der erste Affekt, der aus dem Begehren bzw. aus dem liebenden Wohlwollen hervorgeht. Demgegenüber ist der Widerwille oder das Nichtwollen der erste Affekt, der dem zornmütigen bzw. dem hassend-abwehrenden Strebevermögen entspringt²¹. Der fehlende Wille, d. h. das Nicht-Wollen oder der ‚contemptus‘ aber ist die Ruhe des Geistes gegenüber einem Objekt, welches weder gefällt noch mißfällt²².

Radulfus drückt es noch anders aus: Der Wille ist der Affekt des begehrenden oder liebenden Strebevermögens, der sich auf ein Objekt richtet, das gefällt, gleichviel ob man dasselbe schon besitzt oder nicht (*sive habitam sive non habitam*). Das ‚Gefallen‘ macht den Unterschied zwischen Wille und Widerwille aus. Mit ‚*sive habitam sive non habitam*‘ unterscheidet sich der Wille von der Hoffnung, die sich nur auf ein Objekt richtet, das man noch nicht besitzt, und von der Freude, die bereits den Besitz oder die Sicherheit, daß man etwas besitzen wird, zum Gegenstand hat. Der Widerwille oder Haß aber ist ein Affekt des zornmütigen bzw. hassend-abwehrenden Strebevermögens; er richtet sich auf ein Objekt, welches das Mißfallen erregt und entweder in der Vergangenheit, in der Gegenwart oder in der Zukunft liegt. Dadurch unterscheidet sich der Widerwille von der Furcht, die sich nur auf ein noch nicht eingetroffenes Ereignis richtet, und vom Zorn und der Traurigkeit, welche Reaktionen auf ein bereits eingetroffenes Ereignis sind²³. Während der Wille durch ein als erstrebenswert erscheinendes Gut, der Widerwille aber durch ein mißfallenerregendes Objekt bestimmt wird, ist für den ‚contemptus‘ weder ein gegenständliches Gefallen noch ein Mißfallen ausschlaggebend; er erstreckt sich auf etwas, das weder gefällt noch mißfällt²⁴.

Diese drei Umschreibungen des Willens, des Widerwillens und des ‚contemptus‘ sind bislang bei keinem zeitgenössischen Theologen bekannt; sie dürften zum Sondergut des *Speculum Universale* zählen. Mit der Einfügung einer dritten Gruppe von Willensregungen, den sogenannten kontemptiven Strebungen, vermeidet Radulfus eine seismäßig negative Wertung der durch die Erbsünde in Unordnung geratenen sinnhaften Freude und der Begierlichkeit des Menschen wie überhaupt der Welt als solcher. Wenn er trotzdem auf den ‚contemptus mundi‘, auf die Eitelkeit und Nichtigkeit der Welt, zu sprechen kommt, oder wenn er einen ‚contemptus delici‘, eine Mißachtung der sinnlichen Freuden fordert, so ist doch stets im Auge zu behalten, daß Radulfus

²¹ Ebenda.

²² Ebenda.

²³ Ebenda.

²⁴ Vgl. oben Anm. 22.

damit niemals ‚die Welt‘ oder die ‚sinnlichen Freuden‘ als solche als etwas Unangenehmes, Schlechtes, Verachtenswertes einstufen möchte; er spricht in diesem Zusammenhang stets vom ‚contemptus‘, nicht vom zornmütig-abwehrenden Streben oder Widerwillen. Nur das Objekt des Widerwillens trägt negativen Charakter und erregt darum das Mißfallen, nicht jedoch das Objekt des kontemptiven Strebens. Dieser ‚contemptus‘ stellt gleichsam das für den Menschen in diesem gefallenem Äon eigentümliche rechte Verhalten gegenüber den an sich guten, aber doch in Unordnung geratenen und das Heil des Menschen gefährdenden Werten dieser Welt dar. Man könnte es vielleicht als ‚der Welt zugewandt und doch nicht verfallen‘ bezeichnen. Man darf also unter ‚verachten‘ (contemnere) nicht ein ‚mißachtendes Ablehnen‘ verstehen, sondern vielmehr ein ‚Geringachten im Vergleich zur letzten Berufung des Menschen‘. Das kontemptive Verhalten ist gleichsam das Charakteristikum des ‚Weltverhältnisses‘ des Menschen in dieser seiner gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation; es beinhaltet ein klares Ja zu der seinsmäßigen Güte dieser Welt und ihrer Freude, gleichzeitig aber auch die notwendige Distanz gegenüber den verführerischen Mächten.

In dieser dreifachen Aufgliederung des Willens in ein positives Wollen, in ein ablehnendes Nichtwollen und in ein kontemptives Verhalten als ein gelassenes Annehmen und doch als letztes Ziel verachtendes Ablehnen eines Objektes kommt jenes Weltverhältnis zum Ausdruck, das bereits Augustinus mit den Begriffen ‚uti‘ und ‚frui‘ umschreibt und das auch noch für das Hochmittelalter geltend bleibt. Der Mensch hat diese Welt und ihre Freuden nur zu ‚gebrauchen‘ (uti), er darf sie jedoch nicht als letztes Ziel nehmen, d. h. genießen (frui); nur GOTT als der ‚finis ultimus‘ ist Ziel der Letzthingabe, des ‚Genusses‘ (frui). Somit erscheint es doch fragwürdig oder zumindest mißverständlich, bei den mittelalterlichen Theologen von einer „Anthropozentrik“ zu sprechen²⁵.

Aus der Tatsache, daß Radulfus den Willen in unmittelbaren Zusammenhang mit den einzelnen Strebevermögen stellt, wird auch verständlich, warum er innerhalb des ersten Buches gerade im Anschluß an die einzelnen ‚Affekte‘ auf den freien Willen zu sprechen kommt.

2. Fleisch und Geist

Um die weitere Aufteilung des Wollens in ein ‚fleischliches‘ und in ein

²⁵ Vgl. das Werk von J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962. Wenngleich man gegenüber einer kosmozentrischen Sicht der antiken griechischen Philosophie bei Thomas von einer Anthropozentrik sprechen kann, so darf diese doch nur sehr relativ gewertet werden. Für die Theologen der Früh- und Hochscholastik steht jede Anthropozentrik wieder im Dienst der Theo- oder Christozentrik. Insofern ist zumindest der Titel „christliche Anthropozentrik“ leicht irreführend.

„geistiges“ recht verstehen zu können, müssen zunächst die Begriffe Fleisch und Geist geklärt werden²⁶. Gestützt auf die verschiedenen Aussagen der Heiligen Schrift glaubt Radulfus Ardens, daß der Terminus „caro“ in einem vierfachen Sinne verwendet wird:

- (1) zur Bezeichnung der Natur — entsprechend dem Wort des Psalmisten: „Zu Dir kommt alles Fleisch“ (Ps 64, 3).
- (2) in der Bedeutung von „Laster“. In diesem Sinne verwendet es der Apostel, wenn er sagt: „So ihr dem Fleische nach lebt, werdet ihr sterben“ (Röm 8, 13).
- (3) an Stelle des lasterhaften Menschen — wie der Apostel bezeugt: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen“ (I Kor 15, 50).
- (4) zur Bezeichnung eines buchstäblich fleischlichen Sinns — wie der Herr im Johannesevangelium verkündet: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nutzt nichts“ (Jo 6, 63)²⁷.

Auch „spiritus“ sieht Radulfus in der Heiligen Schrift in einer vierfachen Weise verwendet:

- (1) im Vollsinn, wenn man z. B. sagt: Der Mensch bestehe aus Fleisch und Geist. Dies ist auch mit der Redewendung gemeint: Gewisse Laster wie Zorn, Neid, Unfreundlichkeit (*tristitia*) und dergleichen gehören dem Geist an — oder wenn der Apostel sagt: „Laßt uns gereinigt werden von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes“ (II Cor 7, 1).
- (2) für den höheren Teil der Vernunft — etwa im Wort des Apostels: „Das Fleisch begehrt auf wider den Geist und der Geist wider das Fleisch“ (Gal 5, 17).
- (3) für die geistige Erkenntnis. So sagt z. B. der Herr im Johannesevangelium: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben“ (Jo 6, 63b), was soviel heißt wie: Wenn ihr die an euch gerichteten Worte geistig erkennt, schenken sie euch Leben. Ebenso ist der Sinn des Schriftwortes „Der Geist macht lebendig, das Fleisch nutzt nichts“ (Jo 6, 63a) der, daß die geistige, nicht die fleischliche Erkenntnis belebt.
- (4) zur Bezeichnung der geistigen Tugend, etwa in dem Wort: „Wandelt im Geiste und vollbringt nicht die Gelüste des Fleisches“ (Gal 5, 16)²⁸.

Bereits in der Schrift zeichnet sich also, wie Radulfus feststellt, eine

²⁶ Vgl. auch oben § 6, V.

²⁷ Sp. U. lib. III c. 2: Caro igitur quadrupliciter accipitur: In designatione naturae, in designatione vitii, in designatione vitiosi, in designatione sensus carnalis sive litteralis. De primo dicit Psalmista ad Dominum: Ad te omnis caro veniet. De secundo dicit Apostolus: Si secundum carnem vixeritis moriemini. De tertio iterum Apostolus dicit: Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. De quarto dicit Dominus in Evangelio Johannis: Spiritus est, qui vivificat, caro autem non prodest quidquam. Cod. P 26ra; Pa 28vb.

²⁸ Sp. U. lib. IV c. 2. Cod. P 39rb—vb; Pa 45vb—46ra.

stark differenzierte Verwendung der Begriffe ‚caro‘ und ‚spiritus‘ ab. Man wird darum in den biblischen Texten, aber ebenso auch und erst recht im *Speculum Universale* die Sinnbedeutung dieser Termini erst aus dem jeweiligen Kontext erschließen können. Fleisch darf deshalb nicht von vornherein ausschließlich in Beziehung zur Sünde und Geist in Verbindung mit der Tugend gebracht werden. Wenn im *Speculum Universale* häufig ‚caro‘ und ‚spiritus‘ gegenübergestellt werden und Radulfus Ardens ausführlich untersucht, auf welche Weise Fleisch und Geist sich gegenseitig widerstreben, warum das Fleisch ‚Feind des Geistes‘ genannt wird und warum es zu den drei bösen Verführern des Menschen zählt: das Fleisch, der Teufel und der rein weltlich gesinnte Mensch, so liegt sehr wohl kein manichäischer Dualismus zugrunde, der die Leiblichkeit dem Geist oder der Seele gegenüberstellt und als Sitz des Bösen ansieht. Radulfus Ardens denkt nicht daran, die Sünde oder das Laster in den leiblichen Bereich zu verlegen. Er weist eigens darauf hin, daß die Menschen nicht wegen der Sinnlichkeit des Fleisches ‚fleischlich‘ oder ‚animalisch‘ und wegen des höheren Teiles der Vernunft ‚geistig‘ bezeichnet werden — sonst wären doch alle in gleicher Weise ‚fleischlich‘ und ‚geistig‘, da doch einem jeden diese beiden Kräfte von Natur aus zukommen²⁹.

Dennoch läßt sich in der Anthropologie des *Speculum Universale* gelegentlich ein gewisser ontischer Dualismus neuplatonisch-augustinischer Prägung nicht leugnen³⁰. Er entzündet sich an den gegensätzlichen Wirklichkeiten von ‚caro‘ und ‚spiritus‘ und bestimmt entsprechend auch das Menschen- und Weltverständnis. Dabei versucht Radulfus immer wieder von neuem, diesen Dualismus abzuschwächen. So übernimmt er nicht die Anthropologie des heiligen Augustinus, der Körper und Geist, Leib und Seele derart antithetisch wertet, daß er deren Verbindung als ein noch unbegreiflicheres Geheimnis bezeichnet denn die Inkarnation des Logos. R. Heinzmann hat überzeugend nachgewiesen, daß diese augustinischen Gedanken im 12. Jahrhundert vor allem bei Hugo von St. Viktor Aufnahme fanden und schließlich dazu führten, daß Hugo die Personalität des Menschen mit seiner Seele identifizierte, damit aber die Bedeutung des Leibes stark beeinträchtigte³¹. Radulfus dagegen möchte unter allen Umständen eine dualistische Psychologie vermeiden. Darum läßt er der Seele, wenngleich diese geistig und unsterblich ist, keine eigene Personalität zukommen. Er

²⁹ Ebenda.

³⁰ Vgl. hierzu oben § 6, V.

³¹ R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit* 31 f.

sieht auch nicht im Geiste den eigentlichen Menschen, sondern stellt die Zusammengehörigkeit von Fleisch und Geist bzw. von Leib und Seele heraus: Beide sind so stark mitsammen verbunden — die Seele dem Leib (Fleisch) und der Leib der Seele — daß sie sich gegenseitig lieben müssen. Nach dem Zeugnis des Apostels kann die Seele nicht ihr eigenes Fleisch hassen, „denn niemand hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er hegt und pflegt ihn“ (Eph 5, 29). Ebenso wenig aber kann das Fleisch seinen Geist hassen³².

Radulfus wahrt somit die Einheit des Menschen und verfällt nicht dem Spiritualismus Hugos von St. Viktor, der in der Seele den eigentlichen Menschen erblickt. Trotzdem aber gelangt auch er gleich Hugo zu einer gewissen ‚Weltverneinung‘, die allerdings kein ontologisch-negatives Urteil über die an sich gut geschaffene Welt ausdrücken will, sondern nur dem Zustand des gegenwärtigen gefallenen Äons gerecht zu werden versucht, also konkret heilsgeschichtlichen Charakter trägt³³.

In der Frage nach dem Ursprung der Willenskraft kommt jedoch der dualistische Aspekt stärker zum Ausdruck, insofern Radulfus zwischen einem fleischlichen und einem geistigen Wollen unterscheidet.

3. Das Wollen dem Fleische nach und das Wollen dem Geiste nach

Was den Ursprung betrifft, so lassen sich der Wille, der Widerwille und das Nichtwollen in ein Wollen dem Fleische nach und in ein Wollen dem Geiste nach aufteilen. Die ‚voluntas carnalis‘ ist entweder naturgemäß, wenn wir das erstreben, wonach das Fleisch von Natur aus Verlangen trägt, wie etwa Speise und Trank, oder sie ist lasterhaft, wenn wir das wollen, was ‚das Fleisch‘ in überflüssiger böser Weise ersehnt, wie etwa Zecherei, Trunkenheit und dergleichen. Aber auch die ‚voluntas spiritualis‘ kann eine Doppelte sein: sie ist naturgemäß, wenn wir das wollen, was der Geist von Natur aus anstrebt, wie z. B. Weisheit, Nüchternheit, Ansehen und die übrigen natürlichen Tugenden; sie ist tugendhaft, wenn wir aus wahrer Liebe zum Herrn die geistigen Gaben bejahen (wollen) und nach ihnen auslangen. Was vom Willen gilt, das besitzt in umgekehrter Weise auch für den Widerwillen und für das Nichtwollen Geltung. Während das naturgemäße fleischliche und geistige Wollen mit dem tugendhaften stets übereinstimmt und auch zusammen-

³² Sp. U. lib. III c. 3: In tanta quippe confoederatione coniuncta est anima carni et caro animae, ut praetaxatum est, quod nullatenus sese queant non amare. Sicut enim anima non potest odisse carnem suam Apostolo testificante, quoniam nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sic nec ulla caro potest odisse spiritum suum. Cod. P 26ra—rb; Pa 28vb.

³³ Vgl. H. R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1961, 53 ff. und 105 ff.

geht, besteht zwischen dem lasterhaften fleischlichen Wollen und dem tugendhaft-geistigen ein radikaler Widerspruch, was der Apostel ausdrückt mit den Worten: „Das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, damit ihr nicht das tut, was immer ihr wollt“ (Gal 5, 17). Diese beiden Arten des Willens — der lasterhafte und tugendhafte — können also niemals gleichzeitig in ein und demselben Menschen vorhanden sein. Wenn nämlich der lasterhafte Wille des Fleisches in einem Menschen erstarkt, wird der tugendhafte Wille des Geistes geschwächt und unterliegt. Umgekehrt wenn der tugendhafte geistige Wille im Menschen gefestigt wird, wird der lasterhafte fleischliche Wille unterworfen und schwindet³⁴.

Auch in anderem Zusammenhang kommt Radulfus auf diese Aufteilung zu sprechen und betont, daß ‚Fleisch‘ bald im naturgemäßen, bald im ‚lasterhaften‘ Sinne und in ähnlicher Weise ‚Geist‘ bald naturgemäß, bald tugendhaft verwendet wird³⁵.

Bereits an diesen Ausführungen wird deutlich, daß Radulfus Ardens — wenngleich zunächst noch nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach — natürliche Tugenden von den eigentlichen geistigen Tugenden unterscheidet. Letztere heben sich von ersteren unter anderem dadurch ab, daß sie aus wahrer Liebe zu Gott angestrebt und von ihr getragen werden — im Sinne einer ‚caritas als forma virtutum‘ —. Nur für diese so verstandenen ‚übernatürlichen Tugenden‘³⁶ gilt, daß sie mit dem Laster absolut unvereinbar sind.

III. Denken und Wollen

1. Wesen und Eigenart des Denkens

Radulfus geht weiterhin den eigentlichen Ursprüngen von Tugend und Laster nach. Für ihn ist es eine allgemeine Wahrheit, daß der Ursprung der guten wie der bösen Grundhaltungen des Menschen in seinem Inneren zu suchen ist, und zwar in den Gedanken, die gefaßt werden — dies gilt für alle Tugenden und Laster, ausgenommen jene, die aus dem ‚contemptus‘ entspringen, jener Unbekümmertheit, die eine „mittlere Haltung“ zwischen liebendem Begehren und hassender Abwehr darstellt und die Radulfus als ‚Ruhe des Geistes‘ versteht³⁷. Die lasterhafte Unbekümmertheit leitet sich nicht aus dem Denken her, sondern vielmehr aus der fehlenden Sorge. Würde sich nämlich der Mensch richtig über

³⁴ Sp. U. lib. V c. 26.

³⁵ Sp. U. lib. III c. 5.

³⁶ Den Terminus ‚virtus supernaturalis‘ gebraucht Radulfus Ardens jedoch noch nicht.

³⁷ Vgl. Sp. U. lib. V c. 25.

Gott, seine Gebote und Verheißungen Gedanken machen, würde er diese auch in keiner Weise mißachten bzw. unbeachtet lassen³⁸. Radulfus bekommt hier an Hand des ‚contemptus‘ die eigentliche Unterlassungssünde in den Griff.

Das gesamte fünfte Buch des *Speculum Universale* ist nun dem Denken bzw. der inneren ‚actio‘ des Menschen gewidmet. Radulfus versteht unter ‚cogitatio‘ eine gewisse unsichtbare Handlung, kraft deren die Seele etwas im Herzen aufnimmt³⁹, unter ‚cor‘ dagegen jene Befähigung oder Kraft, mit der die Seele unsichtbare Objekte wahrnimmt bzw. ergreift. Diese Kraft findet sich in unserem Innersten in jenem Organ, das wir Herz nennen. Das Denken ist gleichsam ein Schwingen oder eine Bewegung des Herzens in der Weise, daß durch die Überlegungen das Herz so in Unruhe versetzt und bewegt wird wie das Meer durch die Wogen⁴⁰.

‚Cogitatio‘ kann aktiv oder passiv verstanden werden, als ein Tun der Person, die die Gedanken faßt oder als die gedachte Sache selbst, die — was ihre sittliche Bewertung betrifft — weder dem Guten noch dem Bösen angehört⁴¹.

Ähnlich wie das Wollen läßt Radulfus auch das Denken zunächst vom Gegenstand her bestimmen und unterscheidet einmal ‚fleischliches Denken‘ vom ‚geistigen Denken‘. Ersteres richtet sich auf die von der Natur geforderte körperliche Erquickung und ist darum ‚naturgemäß‘ — oder, falls es diese in unmäßiger Weise in Form von großen Gelagen und dergleichen anstrebt, ‚lasterhaft‘. Das ‚geistige Denken‘ gilt ebenfalls als ‚naturgemäß‘, insofern es die natürlichen Fähigkeiten der Seele zum Objekt der Überlegung macht; soweit es jedoch die gnadenhaften Tugenden der Seele überdenkt, ist es ‚tugendhaft‘. Auch für die weitere Unterscheidung zwischen ‚irdischem‘ und ‚himmlischem Denken‘ gilt die Aufteilung in ‚naturgemäß‘ und ‚laster-‘ bzw. ‚tugendhaft‘: Das naturgemäße irdische Denken richtet sich auf die Vorsorge für zeitliche Güter, das lasterhafte jedoch auf die unnötige ängstliche Sorge um den Überfluß an zeitlichem Gut. Das naturgemäße himmlische Denken erwägt die Schöpfung und Ausgestaltung des Himmels, das tugendhafte die den Heiligen zugeteilte Glückseligkeit⁴².

Dem Ursprung nach kennt Radulfus entsprechend den drei Erkennt-

³⁸ Vgl. Sp. U. lib. V c. 1.

³⁹ Sp. U. lib. V c. 2.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Sp. U. lib. V c. 3.

⁴² Vgl. Sp. U. lib. V c. 5.

nisfähigkeiten der Seele — Verstand, Vernunft und Gedächtnis⁴³ — einfallsreiche Gedanken (*phantasticae*), die der spekulativen Kraft des Intellektes entspringen, Erinnerungen (*memoriae*), die aus dem Gedächtnis aufsteigen, und Urteile, die sich aus der Unterscheidungskraft bzw. aus dem Verstande herleiten⁴⁴.

2. Sittlich bedeutsames und wertneutrales Denken

Radulfus zeigt nun die verschiedenen Möglichkeiten auf, die sich bei einer Stellungnahme des Subjekts zu einem sittlich positiven oder negativen Objekt ergeben: Bisweilen denken wir nämlich Gutes in der rechten Weise (*bonum bene*) — etwa wenn wir uns wegen des zuteilgewordenen Guten Gedanken machen und Gott dafür preisen —, bisweilen jedoch in unrechter Weise (*bonum male*) — wenn wir uns z. B. der Fähigkeiten, die wir besitzen, brüsten —. Manchmal denken wir etwas Schlechtes in der rechten Weise (*malum bene*) — wenn wir uns unsere Sünden überlegen, um uns deren anzuklagen —, manchmal aber auch in unrechter Weise — wenn wir etwa aus Wohlgefallen an unseren Sünden darüber nachdenken (*malum male*)⁴⁵.

Aber auch zwischen gutem und bösem Tun gibt es ein Mittleres: das indifferente oder wertneutrale Denken oder Handeln. Radulfus spricht zunächst nur über die Gedanken. Wo das Objekt, die ‚res cogitata‘, indifferent ist, erhält das Tun, entsprechend auch das Denken, das sich darauf richtet, sein sittliches Gepräge durch die Absicht des Handelnden. Ist die Absicht indifferent, nicht aber die ‚res‘, so ist das Denken oder das Handeln entsprechend dem guten oder schlechten Objekt zu beurteilen. Sind jedoch beide, Objekt und subjektive Absicht, zugleich indifferent — wenn wir z. B. auf der Straße hin und her gehen weder in guter noch in böser Absicht oder wenn wir absichtslos die Hand ausstrecken — dann wird das Überdenken eines derartigen Tuns oder die Handlung selbst weder als gut noch als böse angerechnet; es ließe sich höchstens einwenden, daß wir dabei die Zeit vergeuden, weil wir uns sinnlos betätigen und die Menschen nach Aussage des Evangeliums über

⁴³ Vgl. oben § 8, I.

⁴⁴ Sp. U. lib. V c. 4: Porro secundum originem dividitur hoc modo: cogitationum aliae phantasticae, aliae memorativae, aliae discretivae. Sane phantasticae dicuntur, quae ex vi speculativa, quae intellectus dicitur oriuntur. Memorativae vero dicuntur, quae ex illa vi mentis, quae memoria dicitur, egrediuntur; discretivae autem dicuntur, quae ex illa vi mentis, quae discretio sive ratio nuncupatur, proficiscuntur. Cod. P 53rb—va; Pa 63va—vb.

⁴⁵ Sp. U. lib. V c. 3: Nonnumquam siquidem cogitamus bonum bene, nonnumquam bonum male, nonnumquam malum bene, nonnumquam malum male. Et quidem bonum bene cogitamus, quando bonum, si quod habemus, cogitamus inde Deum glorificando. Bonum autem male cogitamus, quoniam bonum si quod habemus cogitamus inde nos extollendo. Malum vero bene cogitamus, quando peccatum nostrum cogitamus accusando. Malum male cogitamus, quando peccatum nostrum cogitamus delectando. Cod. P 53rb; Pa 63va.

jedes unnütz gesprochene Wort am Tage des Gerichtes Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12, 36). Dieses Denken bzw. diese ‚actio‘ wird als indifferent bezeichnet und von den anderen, d. h. den guten oder bösen ‚actiones‘ unterschieden⁴⁶.

Im Zusammenhang mit der Aufteilung der menschlichen Werke betont Radulfus Ardens nochmals ausdrücklich, daß es unter anderem auch Handlungen gibt, die ihrer Beschaffenheit nach ‚indifferent‘ sind⁴⁷, Werke, die sowohl vom ‚opus‘ wie auch von der ‚intentio‘ her wertneutral und daher sittlich nicht zurechenbar (verdienstlich) sind, wie z. B. das absichtslose Ausstrecken des Fußes oder der Hand⁴⁸. Radulfus Ardens hält also offensichtlich an der Existenz konkreter sittlich indifferenter Handlungen fest.

3. Wahres und falsches Denken und Gedanken, die weder wahr noch falsch sind

Selbst bei der qualitativen Einteilung und Beurteilung der ‚cogitatio‘ nimmt Radulfus eine wertneutrale und mittlere Gruppe von Gedanken an: es gibt nicht nur ein wahres und ein falsches Denken, sondern Gedanken, die weder wahr noch falsch sind⁴⁹. Doch ist zu beachten, daß der Logiker die gedankliche Wahrheit anders denkt als der Ethiker. Für den, der von der Logik herkommt, gilt jenes Denken als wahr, welches die Sache so auffaßt, wie sie ist, und jenes als falsch, das etwas erfaßt, wie es nicht ist. Der Ethiker aber verlangt dafür, daß die Auffassung eines denkenden Menschen ‚wahr‘ genannt werden kann, ein Dreifaches:

- (1) die innere Zustimmung oder Überzeugung;
- (2) die entsprechende Zuständigkeit oder Kompetenz;
- (3) die erforderliche Absicht, d. h. die Handlung muß mit dem rechten Ziel verrichtet werden⁵⁰.

Fehlt auch nur einer dieser drei Faktoren, so kann man nicht mehr von einem wahren ‚Denken‘ sprechen. Wer nämlich etwas geistig so erfaßt, wie es sich tatsächlich verhält, davon aber innerlich nicht überzeugt ist, kann nicht wahrhaftig und sein Denken nicht wahr genannt werden

⁴⁶ Vgl. Sp. U. lib. V c. 12.

⁴⁷ Vgl. Sp. U. lib. V c. 47.

⁴⁸ Vgl. Sp. U. lib. V c. 46.

⁴⁹ Sp. U. lib. V c. 7.

⁵⁰ In lib. XIII c. 4 unterscheidet Radulfus ebenfalls mit den drei gleichen Kriterien ‚Überzeugung, Kompetenz bzw. Verpflichtung zur Aussage und rechte Absicht‘ die ethische oder theologische Wahrheit von der logisch wahren Aussage. Dabei stimmt der Text weitgehend sogar wörtlich mit dem hier vorliegenden überein. Vgl. Sp. U. lib. V c. 7 mit lib. XIII c. 4. Innerhalb der Ausführungen über die ‚natürliche Wahrheit‘ verweist er zudem auf die beiden Stellen; vgl. lib. VII c. 49.

— so z. B. ein Jude, der unseren Glauben zwar überdenkt — etwa die Wahrheit, daß Christus von einer Jungfrau geboren wurde —, innerlich jedoch die Zustimmung verweigert; sein Denken ist nicht wahr. Das gleiche gilt von jenem, der zwar etwas richtig erfaßt und innerlich auch zustimmt, aber dafür keine Kompetenz besitzt; wer z. B. über einen Priester, der sich gerade mit einer Frau unterhält, Böses denkt und davon auch zuinnerst überzeugt ist, so ist sein Denken — selbst wenn es zufällig den Tatsachen entsprechen sollte — doch nicht wahr; in Zweifelsfällen steht es ihm nämlich nicht zu, ein Urteil abzugeben. Ein Christ sollte zweifelhafte Angelegenheiten eher zum Besseren statt zum Schlechteren hin deuten. Auch jener, der wohl mit Kompetenz und Überzeugung, aber ohne die rechte Absicht etwas richtig erfaßt, gilt in den Augen eines christlichen Ethikers nicht als wahr — so z. B. ein Pfarrer, der aus echter Überzeugung heraus einen ihm untergebenen Sünder in einem Punkt zurechtweisen will; für ihn ist dies selbstverständlich eine Pflicht; wird er jedoch nicht von der Liebe, sondern vom Haß geleitet, so kann er in diesem seinem Denken nicht wahrhaftig genannt werden. Wo dagegen diese drei Voraussetzungen gegeben sind, wird der Moraltheologe einen Menschen auch dann noch, wenn dessen Überlegungen und Pläne nicht in die Tat umgesetzt werden, als ‚wahrhaftig im Denken‘ bezeichnen. So war z. B. der hl. Paulus in seinem Vorsatz, zu den Korinthern zu reisen, wahr, selbst wenn dieser Plan später nicht verwirklicht werden konnte; denn die drei Voraussetzungen für ein wahrhaftes Denken lagen vor: er besaß die innere Überzeugung, es gehörte zu seinen Amtspflichten und er hatte dabei die rechte Absicht⁵¹. Ebenso wie für das wahrhaftige Denken bestehen auch für die wahrhaftige Aussage im Unterschied zur logisch wahren bzw. richtigen Rede die ebengenannten drei Bedingungen⁵².

Bemerkenswert an diesen Ausführungen ist zunächst die klare Unterscheidung zwischen dem logischen und dem ethischen Wahrheitsbegriff. Die Übereinstimmung des Denkens oder der Aussage mit dem Sachverhalt als solchem macht noch nicht die sittliche, sondern nur die logische Wahrheit aus. Wenn im Gegensatz hierzu für das wahrhaftige Denken und Reden die innere Überzeugung, die Zuständigkeit und die rechte Absicht gefordert werden, so wird darin sichtbar, daß es sich beim Vollzug der Wahrheit um ein sittliches relevantes Tun handelt, in welchem die Person zuinnerst ‚engagiert‘ ist. Die Wahrhaftigkeit aber steht in einem Komplementärverhältnis zu zahlreichen anderen Tugenden.

⁵¹ Vgl. Sp. U. lib. V c. 7.

⁵² Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 4; Cod. Pr 161vb—162ra; Pa 343ra.

Deshalb verlangt Radulfus von einer untadeligen Rede, daß sie nicht nur wahr, sondern auch nutzbringend, ehrenhaft, diskret und ohne Umschweife sei⁵³.

Eine weitere beachtenswerte Tatsache ist ferner, daß für den sittlichen Bereich nicht mit der gleichen Ausschließlichkeit die Alternative ‚wahr‘ und ‚falsch‘ als gültig hingestellt wird wie für den logischen Bereich. Das Bestreben, einen ‚Mittelweg‘ zu finden — zwischen Liebe und Haß den ‚contemptus‘ bzw. die Nichtbeachtung, zwischen Wille und Widerwille das Nichtwollen als Negation von beiden — macht auch vor den sittlichen Zentralbegriffen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ nicht halt. Durch die für ein wahrhaftes Denken von Radulfus aufgestellte zusätzliche Forderung der ‚Zuständigkeit‘ und der ‚rechten Absicht‘, die zur inneren Überzeugung noch hinzukommen müssen, kann ein überzeugter ‚ehrlicher‘ Gedanke als solcher noch nicht als wahr, aber auch noch nicht schlechthin als falsch bezeichnet werden. Radulfus zieht aus seiner dreifachen Aufteilung ‚wahr‘, ‚falsch‘ und ‚weder wahr noch falsch‘ allerdings keine weiteren Konsequenzen. Aristoteles, Logiker und Ethiker zugleich, hat der in der Logik stets geltenden Alternative ‚wahr oder falsch‘ auch in der Ethik zum Durchbruch verholfen. Es bleibt jedoch zu überlegen, ob dies nicht mit einer Verkürzung der Wirklichkeit bezahlt werden mußte.

4. Das Denken und die Strebungen

Für Radulfus Ardens ist das Denken nicht bloß Ursache oder Begleiter der verschiedenen Strebungen. Vielmehr gehören die Affekte zur rationalen Betätigung des Menschen wesentlich mit hinzu. In der Definition der ‚cogitatio‘ drückt dies der Magister folgendermaßen aus: Das Denken ist die Aufnahme eines Gegenstandes im Herzen, verbunden mit einer ersten und zweiten leidenschaftlichen Regung⁵⁴.

Radulfus spricht zwar sowohl von Gedanken, die vom Affekt getragen werden (= *infecta*) — als Strebungen nennt er die ‚*concupiscibilitas*‘, die ‚*odibilitas*‘ und die ‚*contemptibilitas*‘ — wie von solchen, die ohne jede Regung bleiben. Doch gelten letztere für ihn als unentwickelt (*rudis*). Drei Ursachen können seiner Meinung nach daran schuld sein, daß die Gedanken⁵⁵ affektlos oder unausgeformt bleiben:

(1) ihre kurze Dauer; das Denken vermochte nicht so weit zu wachsen, daß es eine Strebung (*affectum*) hätte aufnehmen können.

⁵³ Vgl. ebenda.

⁵⁴ Vgl. Sp. U. lib. V c. 22: *Cogitatio est perceptio rei in corde cum primo secundoque motu affectionis*. Cod. P 58va; Pa 70rb.

⁵⁵ Wenngleich im *Speculum Universale* ‚*cogitatio*‘ oft im Singular gebraucht wird, so sind damit doch nicht ein einzelner Gedanke, sondern ‚das Denken‘ oder ‚die Gedanken‘ gemeint.

(2) die Gefühllosigkeit, d. h. der Geist ist so stumpfsinnig, daß er hinsichtlich des überdachten Objekts von keinem Affekt bewegt wird.

(3) das Objekt selbst; es ist so beschaffen, daß es keine Leidenschaft in Bewegung setzt.

Nur jene Gedanken, die vom Affekt getragen werden (*infectae*), sind verdienstlich, da nur sie allein gut oder böse sind. Die unentwickelten bzw. affektlosen hingegen werden nicht angerechnet, da sie ohne leidenschaftliche Regung bleiben und weder gut noch böse sind⁵⁶. Aus ihnen entstehen also weder Laster noch Tugenden. Dagegen werden aus den affektgeladenen Gedanken die verschiedenen Tugenden oder Laster im Herzen ‚empfangen‘ und ‚geboren‘.

Deutlicher kann Radulfus die Bedeutung der Strebungen für die Sittlichkeit nicht herausstellen. Darin beruht auch für ihn die sittliche Relevanz des Denkens, daß dabei im Inneren des Menschen die Tugenden und Laster aufgenommen (empfangen) und ausgeformt (geboren) werden. Psychologisch vollzieht sich dies unter der Reaktion des Gefallens, Mißfallens oder Nicht-Gefallens. Radulfus führt dies noch im einzelnen aus: Auf diese Weise wird das Objekt gedanklich im Herzen erfaßt und erweckt ein Gefallen, ein Mißfallen oder keines von beiden, d. h. bleibt ohne Gefallen (*non placet*). Aus diesen drei, dem Gefallen, dem Mißfallen und dem Nicht-Gefallen, entfalten sich auch die drei Gruppen von Tugenden oder Laster: aus dem (gedanklichen) Gefallen die Tugenden oder Laster des begehrenden bzw. liebenden Strebevermögens mit ihren Begleitern, aus dem (gedanklichen) Mißfallen die Tugenden oder Laster des hassenden bzw. zornmütigen Strebens mit ihrem Gefolge und aus dem (gedanklichen) Nicht-Gefallen die Laster des gleichgültigen Affektes und ihre Begleiter⁵⁷. Wenngleich

⁵⁶ Vgl. Sp. U. lib. V c. 18: *Ad hoc praevidendum, quoniam cogitationem alia est infecta, alia non. Infecta est, quae aliquo movetur affectu, non infecta vero est, quae nullo. Infectarum autem cogitationum alia inficitur fusco concupiscibilitatis, alia fusco odibilitatis, alia fusco contemptibilitatis. Non infectarum vero cogitationum sive rudium alia non est infecta prae sui brevitate, alia prae stupore, alia prae rei qualitate. Porro prae sui brevitate non est infecta, quae nondum in tantum crevit, quod affectum recipere potuerit. Prae rei stupore non est infecta, quando mens sic est stupida, quod nullo affectu movetur super re cogitata . . . Porro solae cogitationes infectae sunt meritoriae, quia solae bonae vel malae. Rudes vero cogitationes, quia sine affectu sunt, non sunt meritoriae, quia nec bonae nec malae sunt sicut nec visus rem aliquam prospiciens sine mentis affectu. Cod. P 57vb; Pa 69rb—va.*

⁵⁷ Ebenda: *Ex infectis vero cogitationibus virtutes vel vitia diversa in corde concepta nascuntur et hoc modo res per cogitationem in corde concepta aut placet aut displicet aut nec placet nec displicet, sed tantum non placet. Itaque tres res sunt: Placentia, displicentia et non-placentia. Porro ex hiis tribus tria genera virtutum vel vitiorum oriuntur; nam ex placentia cogitationis oriuntur virtutes vel vitia cupiditatis sive amoris cum sequelis suis; ex displicentia vero cogitationis oriuntur virtutes et vitia odibilitatis sive irascibilitatis cum sequelis suis; ex non-placentia quoque cogitationis oriuntur contemptibilitatis vitia oriuntur cum comitibus suis.*

Radulfus hinsichtlich des kontemptiven Affektes nur von Lastern spricht, die sich daraus ableiten, so läßt er aus ebendiesem ‚Streben‘, das im strengen Sinne kein eigenes positives Streben, sondern dessen Negation darstellt, doch eine ganze Reihe von Tugenden entstehen, die zunächst einen stoischen Einfluß vermuten lassen⁵⁸.

5. Denken und Wollen im Entstehungsprozeß von Tugend und Laster

Im Entstehungsprozeß von Tugend und Laster zeichnet sich eine siebenfache Stufenfolge ab. Radulfus schildert diese Abfolge mit dem Bild der Saat, die ausgestreut wird, aufgeht, ausschlägt, wächst, blüht und Frucht trägt. Diese Entwicklung vollzieht sich bei den Tugenden und bei den Lastern, gleichviel, ob sie sich aus dem begehrenden, aus dem abwehrenden oder aus dem ‚contemptiven‘ Streben herleiten.

- (1) durch das Denken wird die ‚res‘ im Herzen empfangen — d. h. Tugend oder Laster werden gesät;
- (2) das Gefallen setzt ein — die Saat geht auf;
- (3) das Begehren regt sich — die Saat schlägt aus;
- (4) es macht Freude (delectat) — sie wächst;
- (5) mit eigenem Willen stimmen wir zu — die Saat blüht;
- (6) das Gewollte wird ‚ver-wirklicht‘, d. h. wir führen es aus im Werk — die Saat trägt Frucht;
- (7) wir werden gewohnheitsmäßig darin gefestigt — Tugend oder Laster werden dauerhaft⁵⁹.

Die drei ersten Entwicklungsstufen — die Aufnahme der ‚res‘ im Herzen, das Gefallen und das Begehren — faßt man unter ‚cogitatio‘ zusammen⁶⁰. So heißt es z. B., daß die Sünde zuinnerst im Denken (cogitatio), im Genuß (delectatio) und in der Zustimmung (consensus) geschieht. Das besagt aber nicht, daß die übrigen Stufen ‚gedankenlos‘ ablaufen. Ähnlich werden ‚cogitatio‘, ‚delectatio‘ und ‚consensus‘ als ein Wille bezeichnet, etwa in der Formulierung: die Sünde findet im Willen, im Werk und in der Gewohnheit ihre Vollendung⁶¹.

Aufgrund der jeweiligen ‚Entwicklungsstufe‘ des Vergehens und der

⁵⁸ Vgl. Sp. U. lib. XII und die folgenden Ausführungen von § 10.

⁵⁹ Sp. U. lib. V c. 19: Primo siquidem per cogitationem res in corde concipitur, secundo placet, tertio cupitur, quarto delectat, quinto per propriam voluntatem ei consentimus, sexto illam opere perpetramus, septimo per consuetudinem in ea consenscimus. Itaque per primum virtus sive vitium seminatur, per secundum germinat, per tertium pullulat, per quartum crescit, per quintum floret, per sextum fructificat, per septimum in virtutem sive vitium obdurescit. Cod. P 58ra; Pa 69va—vb.

⁶⁰ Insofern Radulfus Nr. 1—3 unter dem Begriff ‚cogitatio‘ zusammenfaßt, kann er später in lib. V c. 54 davon sprechen, daß er die Entstehung der Tugenden oder Laster in *fünffacher* Weise abstuft.

⁶¹ Vgl. ebenda.

damit zusammenhängenden Schwere der Schuld entfaltet Radulfus folgende Sündenskala: Böses nur zu denken, ist ein geringes Übel und läßlich sündhaft; sich daran zu erfreuen, ist bereits schlechter, zählt aber noch als läßliche Sünde, solange es im rechten Rahmen bleibt, d. h. gezügelt wird. Die Zustimmung zum bösen Denken und zur ‚delectatio‘ jedoch ist Todsünde; wird sie schnell zurückgedrängt, so ist sie heilbar (medicabile); wird sie aber ‚verwirklicht‘, d. h. in die Tat umgesetzt, so ist sie ‚noch tödlicher‘ und besitzt weniger Aussicht auf Heilung. Sich an die sündhafte Tat zu gewöhnen, ist ein Laster, das sich kaum mehr heilen läßt. Im Bösen jedoch hartnäckig zu verharren, macht jede Heilung unmöglich⁶².

Unter der Heilungsmöglichkeit der Sünde versteht Radulfus Ardens nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Verzeihung von seiten Gottes, sondern die psychologische Einstellung des Sünders zur Sünde und die davon abhängige Aussicht auf Umkehr und Rückkehr. Man wird auch ‚peccatum mortale‘ nicht schlechthin mit dem geläufigen Todsündenbegriff gleichsetzen dürfen; denn Radulfus verwendet ‚mortalis‘ und seine Steigerung stets im Zusammenhang mit ‚medicabilis‘. Ihm geht es hier um die subjektive Einstellung des Sünders zu seiner Umkehr, nicht aber um eine Feststellung der objektiven Schwere der Sünde. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Umkehr macht Radulfus Ardens abhängig von dem ‚Entwicklungsgrad‘ des sündhaften Wollens und Tuns. Beide stehen zueinander im umgekehrten Verhältnis: je weniger die Sünde entfaltet ist, um so größer die Aussicht auf ‚Heilung‘ bzw. Umkehr; je mehr dagegen das sündhafte Wollen ‚verwirklicht‘ wird, um so aussichtsloser erscheint eine Rückkehr.

Wohl handelt Radulfus Ardens in diesen seinen Ausführungen zunächst nur von jenen Vergehen, die sich aus dem begehrenden Streben des Menschen herleiten. Dennoch gilt für die Sünden aufgrund des Mißfallens (displacentia) oder des Nicht-Gefallens (nonplacentia) die gleiche Stufenfolge. Der Magister spricht darüber in den beiden folgenden Kapiteln z. T. mit den gleichen Worten⁶³. Gerade die Entstehung eines ‚contemptus‘ als Folge einer gewissen Gleichgültigkeit — die Eigentümlichkeit der Unterlassungssünden und ihrer Auswirkungen — kommt bei der Genese der Sünden des Nicht-Gefallens zum Ausdruck: (1.) Zunächst wird die ‚res‘ im Herzen gedacht und aufgenommen; (2.) doch

⁶² Ebenda.

⁶³ Vgl. Sp. U. lib. V c. 20 und 21. Allerdings verweist er in lib. V c. 54 zurück auf diese seine Ausführungen und betont, daß er im Unterschied zur achtfachen Stufung Gregors des Großen an seiner fünffachen festhält. In den ‚Moralia‘ Gregors dürfte auch die Vorlage für die von Radulfus vorgenommene Gradierung zu suchen sein. Vgl. dazu im folgenden § 10, II, 5.

sie weckt weder ein Gefallen noch ein Mißfallen; (3.) man beginnt sie geringzuschätzen (*contemnere*) und (4.) für nichts zu erachten (*nihilopendimus*); (5.) danach setzt die Zustimmung zu dieser völligen Geringschätzung ein; (6.) wir verlieren jenes — d. h. das uns aufgetragene Tun — ganz aus den Gedanken und (7.) versinken endlich gewohnheitsmäßig in dieser Haltung⁶⁴. Radulfus führt hierzu zwar kein Beispiel an. Man könnte aber hinweisen auf das allmähliche Absterben des Glaubens in einem lauen, gleichgültigen Christen, bei dem oft keine eigentlich schwer sündhafte ‚Tat‘ zu konstatieren ist. Dennoch aber vollzieht sich sein schuldhafter Glaubensschwund stufenweise gleich einer dahinschleichenden todbringenden Krankheit und führt schließlich zum völligen Abfall.

Eine ähnliche Skala wird nun auch für das Gute und sein Verdienst aufgestellt. Das Überdenken von etwas Gutem ist zwar schon ein ‚*bonum*‘, wenn auch ein sehr kleines; sich daran zu erfreuen, ist bereits besser, aber noch nicht verdienstlich; dem guten Gedanken und der Freude daran zuzustimmen, ist ein großes und verdienstliches Gut, das durch die ‚Verwirklichung‘, d. h. durch das Umsetzen in die Tat noch eine Steigerung erfährt; die Gewöhnung an das gute Werk endlich macht die Tugend aus, darin zu verharren die Vollkommenheit⁶⁵.

Diese bis in ihre Einzelheiten aufgezeigte psychologische Entfaltung des sittlichen Handelns zeugt von der feinen Beobachtungsgabe des Radulfus. Für das sündhafte Tun nimmt er folgende ‚Entwicklungsstufen‘ an:

- (1) die leichte läßliche Sünde; der bloße Gedanke an das Böse.
- (2) die schwere läßliche Sünde; an das Böse denken und sich daran freuen.
- (3) die heilbare Todsünde: dem Bösen innerlich zustimmen.
- (4) die schwer heilbare Todsünde: das Böse in die Tat umsetzen.
- (5) das kaum heilbare Laster: sich an das Böse gewöhnen.

⁶⁴ Sp. U. lib. V c. 21: *Primum siquidem res in corde per cogitationem concipitur; secundo non placet nec displicet, tertio incipimus illud contemnere, quarto illud nihilopendimus, quinto consentientes illud omnino contemnimus, sexto etiam a cogitatione illud dimittimus, septimo in hoc per consuetudinem senescimus.* Cod. P 58va; Pa 70ra—rb. In den verschiedenen Kopien wird zwar meistens ‚*nihilopendimus*‘ und ‚*nihilipensio*‘ geschrieben. Doch ist im allgemeinen die von mir im folgenden vorgelegte Schreibweise ‚*nihilopensio*‘ ebenso gebräuchlich.

⁶⁵ Ebenda: c. 19: *Ex regione quoque cogitare dumtaxat bonum bonum quidem, sed minimum est; delectari vero in cogitato, maiusculum quidem, sed tamen irremuneratorium est; consentire vero bonae cogitationi delectationique magnum bonum et remuneratorium est; adiungere etiam opus et maius et remunerabilius est; assuefacere vero se bonae operationi virtus est, perseverare vero in hoc perfectio est.* Cod. P 58ra—rb; Pa 69vb.

(6) die unheilbare Sünde, die jede Umkehr ausschließt: die Verhärtung im Bösen.

Ähnlich gilt für das Gute folgende Steigerung:

- (1) ein geringfügiges Gut: der Gedanke an das ‚bonum‘.
- (2) ein größeres Gut: sich über das Gute freuen.
- (3) ein großes und verdienstvolles ‚bonum‘: dem Guten innerlich zustimmen.
- (4) ein noch verdienstvolleres Gut: das Gute in die Tat umsetzen.
- (5) die Tugend: sich an das Gute gewöhnen.
- (6) die Vollkommenheit: im Guten zu beharren.

Bereits in dieser Abfolge zeichnet sich die psychologische Entfaltung der sittlichen Handlung ab, begonnen beim bloßen Gedanken und abgeschlossen mit der Vollform jener Handlung, in die sich der Mensch mit seiner ganzen Totalität hineinbegibt und in der er lebt. Noch ausführlicher zeigt Radulfus die Entwicklung des sittlichen Willens vom Denken zur Tat in seinen Ausführungen über die ‚cogitatio‘, die ‚delectatio‘, den ‚consensus‘, die ‚intentio‘ und den ‚finis‘ als den verschiedenen Ausdrucksformen des Willens auf.

IV. Die verschiedenen Ausdrucksformen des Willens

1. Das Denken

Bereits im vorausgehenden Abschnitt (III.) wurde auf die sittliche Bedeutsamkeit der ‚cogitatio‘ hingewiesen. Radulfus sieht in ihr den Ursprung von Tugend und Laster. Wie aus dem Samen gute oder schlechte Bäume hervorsprossen, so entstehen aus dem Denken die Laster oder die Tugenden: aus den bösen Gedanken die Laster, aus den guten die Tugenden⁶⁶. Daher kann ‚cogitatio‘ in einem engeren, in einem weiteren und in einem sehr weiten Sinne angenommen werden: im engeren Sinne, wenn die Auffassung einer beliebigen Sache im Herzen ‚Denken‘ genannt wird; in einem weiteren Sinne, wenn darunter die Herzensregung, die nur der ‚delectatio‘ und dem Konsens vorausgehen, verstanden wird, wie wir z. B. sagen: die Sünde geschieht im Denken, im Wohlgefallen und in der Zustimmung; in einem weitesten Sinne, wenn die ersten Herzensregungen einschließlich des folgenden Wohlgefallens und der Zustimmung als ‚cogitatio‘ bezeichnet werden — wie z. B. geschrieben steht: „Verkehrtes Denken trennt von Gott“ (Sap 1, 3) und: „Die Gedanken des Gottlosen werden untersucht“

⁶⁶ Sp. U. lib. V c. 1.

(Sap 1, 9)⁶⁷. Man sollte also sehr wohl beachten, in welchem Sinne jeweils ‚cogitatio‘ verwendet wird, um die sittliche Relevanz des Denkens richtig zu veranschlagen.

Radulfus Ardens ist davon überzeugt, daß in den ersten Herzensregungen noch kein Willensanteil vorhanden ist und daß dieselben sittlich ohne Bedeutung sind; er unterstreicht dies mit einem ‚argumentum ad hominem‘: Die ersten gedanklichen Regungen, die wir keineswegs in unserer Gewalt haben, trennen uns sicherlich nicht von Gott; denn wer könnte sonst noch gerettet werden⁶⁸.

Obwohl das fünfte Buch des *Speculum Universale* vornehmlich der inneren ‚actio‘ des Menschen, dem Denken, gewidmet ist, würde man darin doch vergeblich einen Intellektualismus aristotelischer Prägung suchen. Auch bei einem so eminent geistigen Geschehen, wie es die ‚cogitatio‘ darstellt, läßt Radulfus Ardens die Affekte des Menschen mitschwingen — ja wo dies nicht der Fall ist, kann auch nicht von einem sittlich relevanten Tun gesprochen werden. Sicherlich hat St. Pfürtner recht, wenn er mit dem Blick auf Thomas von Aquin die Behauptung aufstellt: „Die meisten Fehldeutungen des Menschen entstehen dadurch, daß man ein Akzidens, z. B. einen Bewußtseins-, Denk- oder Entscheidungsakt, oder auch eine bestimmte einzelne Potenz verabsolutiert, indem man in ihm den vollen Wesensausdruck des Menschen sieht. Solche Erklärungsversuche berücksichtigen nicht, daß das Wesen selbst nie in einem seiner Akzidenzien voll erscheint“⁶⁹. Doch wird diese seine Aussage in dem Augenblick fragwürdig, wo unter ‚Bewußtseins-, Denk- oder Entscheidungsakt‘ nicht mehr eine rein intellektualistische Betätigung verstanden wird, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall ist, sondern wo diese Akte gleichzeitig von den übrigen Affekten mitgetragen werden und somit tatsächlich mehr oder weniger zu einem wenigstens partiellen Wesensausdruck des Menschen werden. Für Radulfus Ardens und seine ‚Denkauffassung‘ gilt dies jedenfalls. Ob nicht eine derartige Sicht der lebendigen Wirklichkeit menschlichen Betätigungen näherkommt als eine von Aristoteles geprägte Anthropologie, die sinnlichen und rationalen Bereich scharf voneinander trennt?

Wenngleich Radulfus im folgenden noch Überlegungen bezüglich guter, böser und törichter Gedanken anstellt⁷⁰, so besitzen doch erst die weiteren Ausführungen über die ‚delectatio‘ und den ‚consensus‘ als

⁶⁷ Sp. U. lib. V c. 3.

⁶⁸ Sp. U. lib. V c. 3.

⁶⁹ ST. PFÜRTNER, *Triebleben* 103.

⁷⁰ Vgl. Sp. U. lib. V c. 8—10.

den besonderen Ausdrucksformen des menschlichen Willens für die sittliche Beurteilung der Handlung wesentliche Bedeutung.

2. Der Genuß, die Erschütterung und das Unbekümmertsein

Das geistige Erfassen eines Objekts, soweit es ohne jeden Affekt geschieht, wertet Radulfus sittlich und verdienstlich zunächst als indifferent⁷¹, ebenso das bloße Wohlgefallen, Mißfallen und Nicht-Gefallen, vorausgesetzt, daß dieses von keiner Absicht geleitet wird. Ist dies jedoch der Fall, so erhält dieses Empfinden sittlichen Charakter und wird gut oder schlecht. Die Absicht wird also hier als der für die sittliche Bewertung entscheidende Faktor herausgestellt. Ohne sie bleibt das bloße Empfinden im vorsittlichen Raum stehen. Die einzelnen Strebungen aber werden offensichtlich — wenn auch nicht ausdrücklich — als bereits vom Willen getragen und sittlich bedeutsam angesehen, wenn es unter anderem heißt: Das Begehren, die Abneigung (*odium*) und die Nichtbeachtung (*contemptus*) als die zweite Regung des Affekts sind dagegen niemals indifferent, es sei denn, es handelt sich um indifferentes Tun, wie etwa Bewegungen der Füße oder Hände oder wie die Scheu oder Unbekümmertheit gegenüber einer Sache⁷².

Was im einzelnen unter ‚*delectatio*‘ und entsprechend den anderen Strebungen unter ‚*anxietudo*‘ und ‚*nihilopensio*‘ zu verstehen sei und wie diese sittlich zu veranschlagen sind, erläutert Radulfus noch genauer. Diese drei aus dem Denken hervorkommenden seelischen Reaktionen, die genießerische Freude, das ängstliche Besorgtsein und die Unbekümmertheit, werden von ihm folgendermaßen umschrieben: ‚*Delectatio*‘ ist die Gefälligkeit, die mit dem Gedanken an einen angenehmen oder geliebten Gegenstand oder mit dessen Gebrauch verbunden ist. ‚*Anxietudo*‘ aber meint die Erschütterung, die durch den Gedanken an eine mißfallende oder verhaßte Sache oder durch die Bedrohung von einer solchen hervorgerufen wird. ‚*Nihilopensio*‘ dagegen drückt die Unbekümmertheit aus gegenüber einem Objekt, das weder gefällt noch mißfällt⁷³.

Es gibt nun drei verschiedene Arten oder Stufen der ‚*delectatio*‘. Die erste besteht in einer ersten Regung des Wohlgefallens; sie ist gering und wird sittlich noch nicht gewertet. Bereits größer ist jener Genuß, der mit dem Überdenken von etwas Angenehmem gegeben ist; dieser wird jedoch nur dann sittlich angerechnet, wenn damit ein entsprechend

⁷¹ Vgl. Sp. U. lib. V c. 22.

⁷² Vgl. ebenda.

⁷³ Vgl. Sp. U. lib. V c. 23.

intensives Streben und Auslangen nach dem Objekt verbunden ist. Die dritte und höchste Stufe der ‚delectatio‘ ist mit der ‚res‘ selbst gegeben und wird sittlich angerechnet. Eine ähnliche dreifache Abstufung liegt bei der ‚anxietudo‘ und bei der ‚nihilopensio‘ vor⁷⁴.

Radulfus läßt nun die sittliche Qualität der genießerischen Freude ganz und gar von jenen Gedanken bestimmt werden, die die ‚delectatio‘ verursachen. Je nachdem dieses Denken böse, töricht oder gut ist, wird auch die mit ihm gegebene Ergötzung als böse, töricht oder gut bewertet — wobei zu beachten ist, daß die aus dem rechten Denken resultierende ‚delectatio‘ oder ‚anxietudo‘ durchaus ins Maßlose und damit zu vermessenem Übermut gesteigert werden oder zu einer bis zur Verzweiflung reichenden Traurigkeit ableiten kann⁷⁵.

Der sittliche Wert der ‚delectatio‘ bzw. ‚anxietudo‘ oder ‚nihilopensio‘ gleicht, was seine Qualität anbetrifft, fast immer der zugrunde liegenden ‚cogitatio‘, nur ist er schwerwiegender; denn folgende drei Faktoren wirken sich als steigernd und vermehrend aus:

- (1) die Langsamkeit; je langsamer eine dieser drei vom Denken hervorgerufenen Empfindungen aufsteigt, um so eher kann sie vorausgesehen werden. Radulfus deutet dabei jedoch an, daß bei einem gewissen Abstand von der ‚conceptio rei‘ eine Überlegung und Steuerung aufhört.
- (2) die Intensität; je mehr der Genuß, die Angst oder die Unbekümmertheit vom Affekt getragen werden, um so größer ist ihre Güte oder Schlechtigkeit und um so größer auch die dafür vorgesehene Vergeltung.
- (3) die Dauer; je länger die Empfindung anhält, um so größer ist die von Gott verdiente Strafe oder Belohnung. Dauert diese seelische Reaktion länger und ununterbrochen an, so kann sie laster- oder tugendhaft werden⁷⁶.

In der verschieden starken ‚delectatio‘ kommt auch ein jeweils verschieden starkes Engagement des menschlichen Willens zum Ausdruck. Wohl spricht Radulfus Ardens nicht ausdrücklich vom Willen, doch stellt er nicht umsonst die Darlegungen über die ‚delectatio‘ und den ‚consensus‘ den Ausführungen über die ‚voluntas‘ voran, da beide zur Entfaltung des guten oder bösen Wollens beitragen. Beachtenswert ist, daß unter jenen drei Momenten, die für die sittliche Bewertung des ‚Genießens‘ (delectatio) von Bedeutung sind, die ‚intensio‘ genannt wird — also die Intensität des gesamten vom Affekt mit bestimmten Vollzugs des guten oder bösen Tuns. Bereits ein Jahrzehnt später, zu

⁷⁴ Vgl. ebenda.

⁷⁵ Vgl. Sp. U.; lib. V c. 23.

⁷⁶ Vgl. ebenda.

Beginn des 13. Jahrhunderts, ist es Petrus von Capua, der in seiner Summe die ‚intensio‘ — nicht wie man früher annahm: die ‚intentio‘ — neben ‚genus‘ und ‚circumstantia‘ zu den drei Quellen der Sittlichkeit zählt⁷⁷. Radulfus Ardens veranschlagt also bereits für die sittliche Bewertung des Tuns die ‚intensio‘, allerdings im Zusammenhang mit der ‚delectatio‘; letztere wiederum ist für die Entfaltung der ‚voluntas‘ bedeutsam. Von dem Willen aber wird klar die Absicht (intentio) und das Ziel (finis) unterschieden⁷⁸.

Noch an anderer Stelle, innerhalb der Abhandlungen über die Tugenden des begehrenden bzw. liebenden Strebens, umschreibt Radulfus Ardens die ‚delectatio‘ als die Freude, die mit dem Genuß einer geliebten Sache oder mit der Hoffnung auf sie gegeben ist. Gott jedoch vermögen wir in diesem Leben keineswegs ‚in re‘, sondern nur ‚in spe‘ zu genießen. Darum ist unsere Freude an Gott und an der ewigen Glückseligkeit mehr eine ‚Freude in Hoffnung‘. Doch haben wir in den Tugenden und in den Gaben des Heiligen Geistes die ersten Vorstellungen, Anzeichen und Auswirkungen der Seligkeit des ewigen Lebens; sie beginnen bereits hier auf Erden die Seele zu heiligen und machen sie im künftigen Leben vollends selig⁷⁹.

3. Die Zustimmung

Radulfus verfolgt nun weiter die Genese des sittlichen Tuns und seine Entwicklung auf die volle ‚Verwirklichung‘ hin. Der ‚delectatio‘ bzw. der ‚anxietudo‘ oder ‚nihilopensio‘ folgt als nächstes der ‚consensus‘⁸⁰. ‚Con-sentire‘ heißt so viel wie „mit einem anderen der gleichen Meinung sein“ oder ihm, wenn möglich und notwendig, nicht zu widersprechen. ‚Sentire‘ bezeichnet ähnlich wie Denken zuinnerst eine geistige Betätigung; Gefallen, Begehren, Sich-Ergötzen und Wollen dagegen sind ‚passiones‘ des Geistes⁸¹. Die ‚passiones‘ haben hier nicht so sehr die Bedeutung von ‚Erleiden‘ oder von ‚Leidenschaften‘; sie sind eher als ‚Reaktionen‘ zu verstehen. Insofern kann Radulfus Ardens auch das ‚Wollen‘, welches als ‚Reaktion‘ auf ein vom Denken vorgestelltes und vom Gefallen bereits als begehrenswertes und anzustrebendes Ziel gewertet wird, zu den ‚passiones‘ zählen.

Nun versucht Radulfus, an Hand des Verhaltens von Mensch zu Mensch die verschiedenen Möglichkeiten des Konsenses aufzuzeigen.

⁷⁷ Vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 268 f.

⁷⁸ In Sp. U. lib. V c. 41. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen § 9, V.

⁷⁹ Sp. U. lib. XI c. 24.

⁸⁰ Sp. U. lib. V c. 24.

⁸¹ Ebenda.

Es geht ihm darum, inwieweit sich jemand am sittlichen Wollen und Tun eines anderen ‚zustimmend‘ beteiligen kann. Im einzelnen unterscheidet er eine Zustimmung mit Wissen und Willen, eine nur wissentliche, eine schweigende und eine ‚nicht voll widersprechende‘ Zustimmung. Der Konsens mit Wissen und Willen ist der stärkste, der bloß wissentliche wird noch hoch gewertet; der schweigende Konsens, bei dem jemand dem Wollen eines anderen überhaupt nicht widerspricht, wird geringer eingestuft; am wenigsten zählt jener zaghafte Widerspruch, mit dem sich einer dem Tun eines anderen nicht voll widersetzt⁸². Vorzugsweise versteht man unter ‚consensus‘ die wissentlich-willentliche oder die nur wissentliche Zustimmung. Aber auch das Schweigen wird für jenen als Konsens gewertet, der zum Widerspruch die Möglichkeit und die Pflicht besaß, sie aber nicht ausübte. Der ‚nicht volle Widerspruch‘ gilt als Zustimmung, wenn jemand der Sünde eines anderen widerstehen mußte und auch konnte, es aber nicht tat und so zu dessen ‚Genossen‘ (particeps) wurde. Der Konsens als solcher kann bald gut, bald böse sein; der Mitschuldige wird jedenfalls auch straffällig. Handelt es sich um eine Verbrechensschuld (culpa criminalis), so ist ein Konsens dazu — gleichviel, welche der vier genannten Zustimmungsarten vorliegt — als ‚kriminell‘ zu werten⁸³.

Unter ‚scriptum est‘ zitiert nun Radulfus Ardens eine Rechtsbestimmung, wonach die Täter und jene, die beigespflichtet haben, mit gleich hoher Strafe zu belegen sind⁸⁴. Es handelt sich hier um einen Text, der sich ebenfalls im ersten Buch der im 13. Jahrhundert zusammengestellten Decretalen Gregors IX. findet und darin als Antwort des Papstes Alexander III. (1159—1181) auf eine Anfrage des Bischofs von London zitiert wird⁸⁵. Welcher schriftlichen Vorlage dieser Text Alexanders III. entnommen wurde, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls findet er sich nicht innerhalb der entsprechenden Stelle der *Compilatio I antiqua*, in denen Bernhard von Pavia noch vor 1192 unter dem Titel ‚*Breviarium Extravagantium*‘ unter anderen Antwortschreiben des Papstes Alexander III. auch das an den Bischof von London veröffentlicht hat⁸⁶.

Die Forderung „gleiches Strafmaß für die Täter und die durch Ein-

⁸² Sp. U. lib. V c. 24.

⁸³ Ebenda.

⁸⁴ Sp. U. lib. V c. 24.

⁸⁵ *Decretal. Gregor. IX. lib. I c. 1 X 29*, ed. E. FRIEDBERG II, 158: Sic tibi respondemus, quod sicut agentes et consentientes pari poena scripturae testimonio puniuntur, sic tam eos, qui trahuntur in causam, quam principales eorum fautores, si eos manifeste cognoveris iustitiam impedire, districtione ecclesiastica poteris coercere.

⁸⁶ Vgl. E. FRIEDBERG, *Quinque Compilationes antiquae*, Leipzig 1882, 7: *Compilatio I lib. I tit. 21*.

willigung Mitbeteiligten“ schränkt Radulfus Ardens jedoch nur auf jene Fälle ein, in denen sich jemand mit Wissen und Willen dem Täter angeschlossen hat oder in denen er durch sein Schweigen gegenüber dem Sünder seine Aufsichtspflicht verletzt und damit nicht nur dessen Seelenheil, sondern auch dem anderer Menschen geschadet hat. Anders aber ist es bei der Zustimmung zu etwas Gutem. Hier gilt der Konsens noch nicht von vornherein so viel wie die gute Tat, es sei denn, jemand müht sich in gleicher Weise um ein gutes Denken, Wollen und Tun oder hält den anderen durch Wort und Beispiel zum guten Werk an⁸⁷.

Wengleich sich diese Ausführungen zunächst nur auf die Zustimmung zum Handeln eines anderen beziehen, so übernimmt sie Radulfus Ardens ebenso unterschiedslos für den Konsens zum eigenen Tun. Er distanziert sich damit gleichzeitig von der im 12. Jahrhundert viel umstrittenen Lehrmeinung Peter Abälards, wonach mit der Zustimmung als solcher bereits das Wesen der sittlichen Handlung vollständig gegeben ist, mag diese gut oder böse sein⁸⁸.

Auch in diesem Zusammenhang macht Radulfus wieder das Spannungsverhältnis von ‚caro‘ und ‚spiritus‘ geltend. Die genannten vier verschiedenen Möglichkeiten der Zustimmung zeichnen sich nämlich auch im Innern jedes einzelnen Menschen ab. Anknüpfend an das Pauluswort ‚das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist wider das Fleisch‘ (Gal 5, 17) glaubt er, feststellen zu können, daß bei einigen das Fleisch dem Geist zum Guten hin zustimmt, bei anderen aber der Geist dem Fleisch zum Bösen hin⁸⁹. Die Begriffspaare ‚caro‘ und ‚spiritus‘ werden hier in übertragenem Sinne verwendet für jenen Zwiespalt im Menschen, der sich durch die Sünde aufgetan hat. Bereits in der Vätertheologie finden sich zahlreiche Abhandlungen über das durch die Sünde getrübbte Verhältnis von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘, das bisweilen mit dualistischen Anklängen als Widerspiel von Leib und Seele, von äußerem und innerem Menschen aufgefaßt wird⁹⁰.

Bei Radulfus jedoch darf ‚caro‘ nicht bloß als Leib und ‚spiritus‘ nicht nur als Seele verstanden werden. Vielmehr scheint hier das schillernde paulinische Begriffspaar ‚Sarx — Pneuma‘ Pate gestanden zu haben⁹¹. Nicht umsonst werden auch die einschlägigen Paulusstellen zitiert. ‚Fleisch‘ (caro) bedeutet also das natürlich-irdische Sinnen und Streben

⁸⁷ Sp. U. lib. V c. 24.

⁸⁸ Vgl. hierzu J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 111 ff.

⁸⁹ Sp. U. lib. V c. 24.

⁹⁰ Vgl. hierzu W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, 129 ff.

⁹¹ O. KUSS, *Der Brief an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburger NT 6), Regensburg 1940, 70 ff. Vgl. auch oben § 9, II, 2 und 3.

des Menschen, das noch unter der Macht der Sünde steht und das den ‚Geist‘, das ‚Höhere‘ im Menschen, immer wieder unterjochen bzw. zu ‚Werken des Fleisches‘ (Gal 5, 19—21) herbeiziehen möchte. ‚Geist‘ aber ist jenes höhere Denken und Streben des Menschen, dem eine gewisse leitende Funktion zukommt und welches das ‚Fleisch‘ des Menschen in Zucht zu nehmen, zu höherem tugendhaften Wirken und schließlich überirdischen Zielen dienstbar zu machen hat. Wo sich das fleischliche Sinnen des Menschen dem Geiste fügt, geschieht Gutes; wo sich dagegen das geistige Sinnen und Streben dem fleischlichen unterwirft, geschieht Böses. In diesem weiteren übertragenen Sinne sind also ‚caro‘ und ‚spiritus‘ hier zu verstehen.

Entsprechend den vier verschiedenen Arten des Konsenses unterscheidet Radulfus auf dem Wege zum Guten wie auf dem Wege zum Bösen auch vier verschiedene Stufen: Anfänger, Fortgeschrittene, Vollkommene und ‚ganz Vollkommene‘ bzw. weniger Schlechte, Schlechtere, Boshafte und ganz Böse. Hinsichtlich des Guten bedeutet dies, daß bei den Anfängern das dem Geist unterworfenen ‚Fleisch‘ keinen vollen Widerspruch mehr leistet; bei den Fortgeschrittenen schweigt es, bei den Vollkommenen ist es mit dem Geist gleicher Meinung und bei den ganz Vollkommenen richtet sich auch der Wille auf das gleiche. Beim Bösen aber wird der ‚Geist‘ unterworfen und stimmt dem Fleisch — sprich: dem alten sündigen Menschen — zu. Bei den weniger Bösen besteht die ‚Zustimmung‘ darin, daß der Geist keinen vollen Widerspruch mehr leistet, bei den Schlechteren schweigt er, bei den Boshaften ist er mit dem ‚Fleisch‘, d. h. dem sündigen Menschen gleicher Meinung und bei den ganz Bösen richtet er auch dazu noch sein Wollen dahin aus⁹².

Das Fleisch aber stellt sich bei jenen Menschen, die in die Sünde fallen, in vollen Widerspruch zum Geist; bei denen, die sich wieder aufraffen, liegt kein voller Widerspruch vor, bei den Fortschreitenden schweigt es, bei den Vollkommenen gleicht es sich dem Urteil des Geistes an und bei den ganz Vollkommenen stimmt es auch im Wollen mit dem Geist überein. Umgekehrt widerspricht der Geist dem Fleisch vollständig in den Büßern, unvollständig aber in den Rückfälligen; bei denen, die schlechter geworden sind, schweigt er; in den Boshaften stimmt er mit dem Sinnen des Fleisches überein. Bei den zutiefst bösen Menschen aber gleicht sich der Geist auch im Wollen dem Fleisch an⁹³.

Es gibt nun Situationen, in denen Fleisch und Geist niemals voll-

⁹² Sp. U. lib. V c. 24.

⁹³ Ebenda.

ständig mitsammen übereinstimmen können, sondern stets im Widerstreit stehen. Dies ist z. B. bei sittlich sehr hohen wie bei sehr gemeinen Dingen der Fall. In äußersten Situationen — wie bei Kasteiung des Fleisches, bei langem Fasten, im Martyrium, in Schmerz und Tod — vermag das Fleisch dem Geist einfach nicht mehr zu folgen; es widersetzt sich immer in gewisser Weise, wenn auch nicht vollständig. Umgekehrt stellt sich bei äußerst gemeinen Verbrechen und Scheußlichkeiten, z. B. bei Mord, Sakrileg, bei widergöttlichen und unmenschlichen Taten der Geist stets dem Fleisch entgegen, wenn auch bei manchen Menschen ‚nicht vollständig‘. Außer diesen äußersten Fällen gibt es auch ‚mittlere Situationen‘ (res mediae), in denen Fleisch und Geist mitsammen vollkommen übereinkommen. In Angelegenheiten, die zu den leiblichen Bedürfnissen gehören, fügt sich der Geist auch mit seinem Wollen dem Fleisch. In ‚mittelmäßigen‘ geistigen Bemühungen, wo es z. B. um Ehre, Sauberkeit, Gerechtigkeit und Maßhaltung geht, kann der fleischliche Mensch auch in seinem Wollen dem geistigen folgen. Dabei ist es aber so, daß in jenen Dingen, die den Leib betreffen, das Wollen des fleischlichen, bei den geistigen Angelegenheiten das Wollen des geistigen Menschen den Vorrang einnimmt. Doch muß in allem, auch in dem, was speziell Aufgabe des Fleisches ist, der Geist dem Fleisch vorstehen⁹⁴.

Abschließend unterstreicht Radulfus, daß sich der Wille aus Denken, Genuß (delectatio) und Zustimmung, der Widerwille aus Denken, Ängstlichkeit (anxietudo) und Zustimmung und das Nicht-Wollen oder der ‚contemptus‘ aus Denken, Unbekümmertsein und Zustimmung zusammensetzen⁹⁵. — Im Konsens besteht also ein wesentliches Moment der Sittlichkeit; fehlt er, so ist der Mensch für ein Geschehen nicht verantwortlich. Darum glaubt Radulfus, daß erste Zornesregungen noch

⁹⁴ Sp. U. lib. V c. 24: Sunt autem quaedam res, in quibus caro et spiritus numquam plene possunt ad invicem consentire, sed semper sibi contradicunt, ut summae res et infimae. Et sunt quaedam res, in quibus possunt plene sibi consentire, ut res mediae. In summis quippe studiis non valet caro spiritui consentire, ut in maceratione carnis, in longis ieiuniis, in martyrio, in afflictione, in morte. Enimvero in huiusmodi semper contradicit caro spiritui etsi in quibusdam non plene; in infimis quoque sceleribus et turpitudinibus, in homicidiis, in sacrilegiis, in incoelestibus, in abominationibus semper contradicit spiritus carni, etsi in quibusdam non plene, in mediis vero potest consentire spiritus carni etiam volendo ut in hiis, quae ad necessitatem pertinent corporalem. Caro quoque potest consentire spiritui etiam volendo, in spiritus studiis mediocribus, ut in honestate, in munditia, in iustitia et temperantia. Verumtamen nec in hiis principaliter volunt; nam in hiis quae ad corpus pertinent, caro vult principaliter et spiritus secundario; et in hiis, quae ad spiritum pertinent, spiritus vult principaliter et caro secundario. Ceterum in universis debet spiritus carni praeesse et in eis etiam, quae carnis specialiter sunt, praevидere, castigare, moderari et in melius perurgere. Cod. P 59vb—60ra; Pa 71vb—72ra.

⁹⁵ Ebenda: Ex cogitatione igitur, delectatione et consensu integratur voluntas, ex cogitatione aut anxietudine et consensu noluntas, ex cogitatione vero nihilopensione et consensu non-voluntas sive contemptus.

zugelassen werden dürfen, vorausgesetzt, daß sie sich nicht bis zum Konsens oder bis zur Tatsächlichkeit ausdehnen⁹⁶.

4. Die Intention

Für die Sittlichkeit einer Handlung bildet die Intention (*intentio*) den subjektiven Faktor; sie ist das formale Element oder auch das innere Prinzip, der ‚Motor‘. Über die Bedeutung der ‚*intentio*‘ wurde im 12. Jahrhundert viel diskutiert, nicht zuletzt aufgrund der These Abaelards, daß die Sittlichkeit der Handlung einzig durch die Intention bestimmt werde⁹⁷. Obwohl dieser Satz 1141 auf der Synode von Sens verboten wurde — ohne daß man dabei die einzelnen Nuancen der von Abaelard vertretenen Meinung beachtete — behielt er doch für die weitere theologische Entwicklung eine große Bedeutung. Don O. Lottin hat in seinen Quellenstudien der Früh- und Hochscholastik die Bedeutung der Intention bereits gründlich untersucht, dabei allerdings nicht das *Speculum Universale* berücksichtigt⁹⁸.

Radulfus Ardens stützt sich in seinen Darlegungen nicht einfach auf die zeitgenössischen Abhandlungen, die ihm zur Genüge vorlagen, sondern versucht in recht eigenwilliger interessanter Weise, die Sinnbedeutung der ‚*intentio*‘ mit einer Deutung des rastlosen irdisch-menschlichen Glückseligkeitsstrebens zu verbinden. Zunächst definiert er diesen Begriff als ‚die leitende Ursache des Strebens‘, wobei unter Streben sowohl der Wille als auch der Widerwille als auch das Nicht-Wollen zu verstehen ist⁹⁹. Danach versucht er eine Etymologie der Intention: ‚*Intentio*‘ leitet sich her von ‚*intendere*‘, d. h. von der Tatsache, daß man nach etwas auslangen muß (*ab intendendo*). Wir sind nämlich mit keinem zeitlichen Gut zufrieden, sondern streben und begeben uns von einem zum anderen. Bereits von Natur aus ist es dem Menschen eigen, das höchste Gut zu suchen. Hat er es erreicht, so ist er zufrieden und braucht nichts weiter zu verlangen. Da aber das höchste Gut unsichtbar und für irdische Wesen unbegreiflich ist, sucht der Mensch irrtümlicherweise in zeitlichen Gütern seine Glückseligkeit.

⁹⁶ Sp. U. lib. XI c. 153. Auch die Tugend und das Verdienst der Jungfräulichkeit hängen im wesentlichen nicht von der körperlichen ‚*integritas*‘, sondern von der inneren willentlichen Haltung ab. Deshalb verlieren bei einer Vergewaltigung die betroffenen Opfer weder ihre Tugend, noch ihr Verdienst, da ja die willentliche Zustimmung fehlte. Vgl. Sp. U. lib. XIV c. 69.

⁹⁷ ABAELARD, *Ethica* cap. 3: Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus; nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. PL 178, 644A.

⁹⁸ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tom I—VI, Louvain-Gembloux 1942—1960. Vgl. Bd. II, 421—465 und Bd. IV, 309—486.

⁹⁹ Sp. U. lib. V c. 36: Vocamus autem hic affectionem tam noluntatem quam voluntatem quam contemptum. Cod. P 62ra; Pa 74vb.

Findet er sie nicht in dem einen, so wendet er sich einem anderen zu und von jenem wieder zu einem anderen; so sucht er das höchste Gut dort, wo es sich nicht findet. Durch sein Herumirren wird er schließlich mutlos, müde und betrogen. Aus der Erfahrung, daß sich in einem beliebigen zeitlichen ‚bonum‘ das höchste Gut nicht finden läßt, könnte jemand gegebenenfalls zu der Erkenntnis gelangen, daß das ‚summum bonum‘ nicht im Sichtbaren, sondern im Unsichtbaren zu suchen ist¹⁰⁰.

Die eigentliche Ursache für das der Intention eigentümliche Streben sieht Radulfus Ardens in der Unerfülltheit des Menschen, in seiner inneren Unruhe und im Streben nach Glückseligkeit. Insofern er jedoch gleichzeitig Gott als das ‚summum bonum‘ und Endziel dieser Bewegung aufzeigt, verbindet er in geschickter Weise das irdische Streben mit dem überirdischen Bereich, die ‚intentio‘ mit dem höchsten Gut. Dieser Gesichtspunkt bleibt wesentlich für die Bestimmung der guten bzw. rechten Intention. Ausschlaggebend ist stets das Verhältnis zu Gott als dem Endziel. So betont der Magister in anderem Zusammenhange, daß nur dann etwas in rechter Absicht geschehe, wenn es nicht aus Schmeichelei oder wegen eines anderen törichten Grundes, sondern um Gottes willen und zum Nutzen des Nächsten getan wird¹⁰¹. Die ‚recta intentio‘ besteht — wie Radulfus an Hand einzelner Beispiele des öfteren erläutert — im wesentlichen in der Ausrichtung auf Gott. So haben etwa beim Almosengeben alle jene nicht die wahre, für das Schenken geforderte Absicht, die nicht ihre vergängliche Intention dauerhaft auf Gott ausrichten — vorausgesetzt, daß man die vorliegende Absicht überhaupt auf Gott beziehen kann. Radulfus erläutert dies noch mit einer für seine Zeit charakteristischen Gegebenheit: Wenn sich die Klöster in den Dienst der Fürsten stellen, um deren Zorn zu entgehen oder um von ihnen eine Bereicherung der Besitztümer zu erlangen, so geschieht dies zum Wohle der Armen und zur Ehre Gottes, also mit einem gebührenden Ziele. Dagegen fehlen den irdischen Intentionen, die nicht auf Gott als dem höchsten Ziel gelenkt werden, die Gnadengüter; denn jeder Mensch ist ein Lügner (Ps 115, 11) und fast ein jeder ist

¹⁰⁰ Ebenda: Dicitur autem intentio ab intendendo eo videlicet, quod in nullo bono temporali manemus contenti, sed de uno ad aliud intendimus et nos extendimus. Insitum quippe est naturaliter homini summum bonum quaeritare, quo adepti contemptus nihil amplius opus esset affectare, quod quia est invisibile et carnalibus incomprehensibile. Ignorans error humanus gestit et contendit in bonis temporalibus beatitudinem invenire, quam cum in uno non invenit, ad aliud tendit et de illo rursus ad illud se extendit et ita quaerens summum bonum, ubi non est per erroneos infractus fatigatur et frustratur, iuxta illud: In circuitu impii ambulat. Sic itaque, si fieri posset, bono temporali quolibet experto summoque bono non reperto, potuit animadverti summum bonum non in visibilibus, sed in invisibilibus requirendum. Cod. P 62ra—rb; Pa 74vb—75ra.

¹⁰¹ Sp. U. lib. XIII c. 48.

undankbar. Wer darum seine Absicht, Gutes zu tun, auf Menschen gründet, geht meistens des Lohnes wie des Dankes verlustig. Selbst wenn er bisweilen ein klein wenig Lohn oder Dank erhält, so ist dies doch vergänglich und eitel, weil auch seine Intention vergänglich und eitel war. Darum richtet der Christ in allem seine Absicht auf Gott; denn nur ER ist wahrhaftig. ER, Gott, ist die Wahrheit in eigener Person, welche weder täuscht noch getäuscht wird. Der um seinetwillen gespendeten Gabe, mag sie auch noch so klein sein, wird eine überreiche Vergeltung nicht versagt bleiben¹⁰².

Gleich Abaelard verwendet Radulfus gelegentlich auch ‚animus‘ im Sinne von ‚intentio‘: Viele Werke erscheinen wohl als gut, sind es aber nicht, weil sie nicht mit guter Absicht verrichtet werden. Darum heißt es: ‚Ist dein Auge krank, so wird auch dein ganzer Leib finster sein‘ (Mt 6, 23). Ist nämlich die vorausgehende Absicht böse, so ist auch das nachfolgende Werk schlecht, selbst wenn es noch den Anschein der Rechtschaffenheit trägt¹⁰³.

Im einzelnen unterscheidet nun Radulfus die ‚intentio recta‘ von der ‚intentio indirecta‘ — ‚indirekt‘ im Sinne von ‚nicht richtig gelenkt‘. Die ‚intentio recta‘ leitet den guten Willen richtig auf sein Ziel. Sie wird weiter aufgeteilt in eine gebührende hinreichende (*debite protensa*) und in eine verkürzte (*curta*) Intention. Gebührend hinreichend ist sie, wenn sie in der rechten Art und Weise nach dem geschuldeten Ziele auslangt. Das ‚geschuldete Ziel‘, der ‚*finis debitus*‘, aber ist für alle Geschöpfe Gott, das höchste Gut. Zu ihm streben wir richtig, wenn wir weder nach rechts noch nach links abweichen, sondern vom sittlich Indifferenten zum Guten, vom Guten zum Besseren und vom Besseren zum höchsten Gut voraneilen. Die gebührend hinreichende Absicht wiederum kann tugendhaft oder natürlich sein; für den gläubigen Gerechten ist sie ‚tugendhaft‘, für den überaus Willfähigen, aber Ungläubigen, ist sie ‚natürlich‘. Die tugendhafte Intention erwirkt ewigen, die natürliche zeitlichen Lohn¹⁰⁴.

Bereits hier wird sichtbar, daß Radulfus Ardens nur das rechtschaffene

¹⁰² Sp. U. lib. XI c. 86.

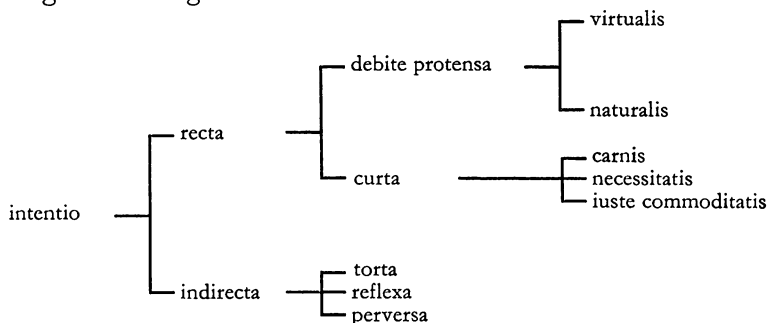
¹⁰³ Ebenda.

¹⁰⁴ Sp. U. lib. V c. 37: Recta est quando bona voluntas ad suum finem recte dirigitur. Indirecta vero est, quando non recta dirigitur. Recta vero intentio alia est debite protensa, alia curta. Et intentio quidem debite protensa est, quia recte ad debitum finem tendit. Est autem universorum finis debitum summum bonum Deus. Ad hunc siquidem recte tendimus, si nec ad dexteram nec ad sinistram declinantes de indifferentibus ad bona, de bonis ad meliora, de melioribus tendentes ad optimum summumque bonum festinamus. Intentio vero debite protens alia est virtualis, alia naturalis, virtualis ut fidelis iusti, naturalis ut infidelis bene morigerati. Prima est meritoria aeterni boni, secunda tantum boni temporalis. Cod. P 62rb; Pa 75ra.

Handeln eines gläubigen Christen, nicht aber das eines Ungläubigen als tugendhaftes Verhalten anerkennt. Der Glaube ist also die Grundvoraussetzung für die Tugend. Er allein verwandelt das natürlich gute Tun zur Tugendübung.

Unter einer rechten, aber verkürzten Intention (*intentio recta curta*) versteht Radulfus jene Absicht, die wohl nach diesem oder jenem guten Ziel auslangt, aber daselbst verweilt und es unterläßt, sich auf Gott als höchstes Ziel von allem zu richten. Dies geschieht z. B., wenn jemand arbeitet, um das, was er für sein leibliches Wohl braucht, zu erwerben und wenn er dies tut, um leben zu können, mit seiner Intention aber hierbei verweilt und nicht weiter voranschreitet. Die Absicht eines solchen Menschen richtet sich zwar auf ein erstes und zweites gutes Ziel, sie erstreckt sich aber nicht bis zum höchsten geforderten Endziel und heißt darum ‚verkürzte Intention‘. Je nach dem Objekt dieses Strebens wird sie ‚*intentio carnis*‘, ‚*intentio necessitatis*‘ oder ‚*intentio iustae commoditatis*‘ genannt¹⁰⁵. Die ‚nicht richtig gelenkte Absicht‘ (*intentio indirecta*) dagegen ist entweder eine gewundene (*torta*) — d. h. sie wird von verschiedenen Zielen umschlungen — oder eine reflexe — d. h. eine, die sich vom guten Ziel abgewandt hat — oder eine perverse, bei der weder von seiten der Intention, noch von seiten des Willens, noch vom Werk her eine Güte zu erwarten ist¹⁰⁶.

In diesem Abschnitt wie überhaupt in den Büchern II—VII des *Speculum Universale* finden sich zwar keine Skizzen. Doch liegt den Ausführungen eine klare Aufteilung zugrunde, die der Übersichtlichkeit wegen hier aufgezeichnet werden soll:

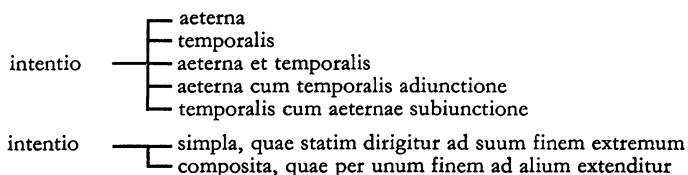


Radulfus Ardens bietet noch zwei weitere Aufteilungen der Intention, die allerdings in diesem Zusammenhang weniger ins Gewicht fallen. Es handelt sich dabei um folgende Gliederung¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ebenda.

¹⁰⁶ Vgl. ebenda.

¹⁰⁷ Vgl. Sp. U. lib. V cap. 38 und cap. 39.



Nach Radulfus Ardens besitzt also die Intention eine entscheidende Bedeutung für die Sittlichkeit der Handlung. Sie ist nicht nur Beweggrund des Tuns, sondern die von der handelnden Person selbständig gelenkte Ausrichtung und Bewegung auf das Ziel [hin¹⁰⁸. „Darum“ zählt er sie nicht bloß zu den sittlich bedeutsamen Umständen¹⁰⁹, sondern sieht in ihr ein Wesensmoment der ‚moralitas‘. Jede ‚actio‘, der eine ‚bona‘ bzw. ‚recta intentio‘ fehlt, d. h. die ausgeführt wird ‚qua intentione non debet‘¹¹⁰, ist schlecht. So wird z. B. die üble Nachrede wesentlich bestimmt durch die ‚mala intentio‘; der Magister spricht in diesem Zusammenhang auch von der ‚verkehrten Intention‘ (sinistra intentio)¹¹¹. Dennoch ist die Absicht nicht einziges Moment der Sittlichkeit; sie allein macht noch nicht das ganze Werk gut, sondern nur zu einem Teil. Es gehören noch andere Faktoren hinzu¹¹². Die Hauptbedeutung der ‚bona intentio‘ besteht jedoch darin, daß schließlich alles, was geschieht, nicht um eines vordergründigen, sondern um des letzten und höchsten Zieles willen, also ‚Gott zuliebe‘, getan wird¹¹³. Dies ist der Kerngedanke der Intentionslehre des *Speculum Universale*, der auch immer wieder anklingt. Dabei übersieht Radulfus keineswegs, daß auch die vordergründigen Ziele einen gewissen Eigenwert besitzen; er wertet sie als ‚fines boni‘. Insofern er die ‚intentio‘ mit dem Glückseligkeitsstreben des Menschen in Zusammenhang bringt und entsprechend definiert, tritt auch ihr dynamischer Charakter stärker hervor. Die Intention erscheint als die innere Bewegung der handelnden Person auf das Ziel hin. In dem deutschen Wort ‚Absicht‘ kommt dieses dynamische Moment überhaupt nicht zum Ausdruck. Zudem stellt Radulfus das, was mit Absicht bzw. Motiv oder Zweck des Handelns gemeint ist, stärker in seiner Finis-Lehre heraus. Berücksichtigt man jedoch bei der Umschreibung und Bestimmung der Intention das dynamische Moment zur Genüge, so fällt damit auch eine Unterscheidung zwischen ‚intentio‘

¹⁰⁸ Sp. U. lib. V c. 41: Intentio vero est causa, propter quam volumus. Cod. P 63va; Pa 76va.

¹⁰⁹ Vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 211 ff.

¹¹⁰ Vgl. Sp. U. lib. XIV c. 76.

¹¹¹ Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 56.

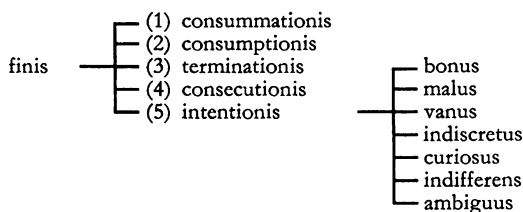
¹¹² Sp. U. lib. V c. 42.

¹¹³ Vgl. Sp. U. lib. XII c. 103.

und ‚finis‘ leichter. Gerade im 12. Jahrhundert wurden diese beiden Begriffe bisweilen recht undifferenziert verwendet¹¹⁴. Selbst Radulfus spricht an einer Stelle noch davon, daß ‚finis‘ und ‚intentio‘ beinahe das gleiche seien¹¹⁵. Dennoch aber meint er mit Intention eben nicht bloß die Absicht als Motiv oder Zweck des Handelns, sondern das gesamte willentliche Streben, das seinerseits wiederum vom Ziel her bestimmt und durch den Willen bewegt wird. So erscheint es angebracht, im *Speculum Universale* den Terminus ‚intentio‘ besser unübersetzt zu lassen, also besser mit ‚Intention‘ als mit ‚Absicht‘ wiederzugeben.

5. Das Ziel

Während Radulfus Ardens den Terminus ‚intentio‘ ausschließlich für das auf seiten des Subjekts liegende Prinzip der Sittlichkeit, das zielgelenkte willentliche Streben, gebraucht, verwendet er ‚finis‘ in einer mehrdeutigen Weise. Bereits im ersten Buch unterscheidet er klar zwischen dem objektiv vorgegebenen Ziel der Handlung, dem ‚finis actionis‘, und dem Ziel der handelnden Personen bzw. der Absicht als dem ‚finis agentis‘. Das Handlungsziel ist bereits von Gott vorgegeben und kann niemals pervertiert werden; denn jedes Geschöpf nimmt von Gott seinen Ausgang und strebt auch wieder hin auf Gott als dem Ziel. Darum wird Gott „Alpha und Omega, Anfang und Ende“ (Apoc 22, 13) genannt. — Unter dem ‚finis agentis‘ ist dagegen jenes Ziel bzw. jener Zweck zu verstehen, den der Mensch in seiner Handlung setzt¹¹⁶. Im fünften Buch des *Speculum Universale* zählt jedoch Radulfus im Anschluß an seine Ausführungen über die Intention zunächst folgende fünf Bedeutungen des Begriffes ‚finis‘ auf:



Aus dem vorliegenden Text allein läßt sich nicht genügend erkennen, was unter den einzelnen Zielvorstellungen, besonders unter den drei

¹¹⁴ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 38 c. 4: *Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur.* Ed. Quaracchi 513 n. 356; PL 192, 745.

¹¹⁵ Sp. U. lib. V c. 41. — Die heute z. T. vorgenommene Unterscheidung zwischen der Intention als dem Zielgrund, dem inneren Motiv als dem eigentlichen Beweggrund und der Gesinnung als der Wurzel der einzelnen Intentionen war den Theologen des Frühmittelalters noch nicht bekannt.

¹¹⁶ Sp. U. lib. I c. 25.

ersten, zu verstehen ist. Radulfus sagt lediglich, daß der erste ‚finis‘ eine Sache vollendet, der zweite sie vernichtet, der dritte unterscheidet usw.¹¹⁷. Die Vermutung, daß es sich hierbei um eine ausführliche Vorlage handelt, die Radulfus fast bis zur Unkenntlichkeit zusammengestrichen hat, wurde wenigstens für den ersten und zweiten Begriff bestätigt. In der theologischen Summe ‚Quoniam homines‘ des Alanus von Lille¹¹⁸ findet sich im zweiten Buch eine Abhandlung über die Finalität, in der sowohl vom ‚finis consummationis‘ als auch vom ‚finis consumptionis‘ ausführlich die Rede ist. Von diesem Text aus fällt auch auf die Ausführungen des Speculum Universale Licht. Danach wird als Sachziel die Vollendung derselben bezeichnet. So sagt man: Ein Haus ist beendet (finita), d. h. es ist im Bau vollendet. Bisweilen jedoch versteht man unter Sachziel das Ende einer ‚res‘: man sagt z. B.: eine Kerze ist zuende, was so viel bedeutet wie: sie ist verbraucht. Über diesen ‚finis‘ schreibt Boethius: ‚Cuius finis bonus est, ipsum quoque malum est‘. ‚Finis‘ ist hierbei als ‚finis consumptionis‘, nicht als ‚finis consummationis‘ zu verstehen¹¹⁹.

Erst wenn man diesen Text des Alanus berücksichtigt, wird verständlich, welchen Inhalt Radulfus Ardens im einzelnen den verschiedenen Wortbedeutungen von ‚finis‘ zuteilt. Demnach bezeichnet dieser Begriff:

- (1) das Endziel im Sinne der Vollendung oder Vervollkommnung einer ‚res‘;
- (2) das Ende im Sinne von ‚verbraucht‘ oder ‚beendet‘;
- (3) das Ziel als Zweckbestimmung; in diesem Sinne ist z. B. der Baumbestand ‚finis‘ des fruchtbaren Bodens;
- (4) das Ziel als Folge von dem, was vorausgeht; so ist etwa die Buße ‚finis‘ der Sünde;
- (5) das zuvor festgelegte Ziel, auf das sich der Wille richtet¹²⁰.

¹¹⁷ Sp. U. lib. V c. 40.

¹¹⁸ ALANUS AB INSULIS, *Summa ‚Quoniam homines‘* ed. P. GLORIEUX, *La Somme ‚Quoniam homines‘ d’Alain de Lille*, in: Arch. d’hist. doct. litt. du Moyen Age 28 (1953) 113–354.

¹¹⁹ Ebenda lib. II tr. V ed. 343 n. 195: Finis rei aliquando dicitur consummatio ipsius; unde domus dicitur esse finita, id est consummata . . . Aliquando dicitur finis rei, rei consumptionis; unde dicitur cautela esse finita, id est consumpta. De quo fine legitur in topicis Boetii: Cuius finis bonus est, ipsum quoque malum est; hoc enim intelligitur de fine consumptionis, non de fine consummationis. Vgl. auch BOETHIUS, *De differentiis topicis* lib. II; PL 64, 1189D. — Auch in seinem später abgefaßten Werk, den ‚Regulae de sacra theologia‘, verwendet Alanus im Anschluß an den Boethius-Text die beiden Termini ‚finis consummationis‘ und ‚finis consumptionis‘. Vgl. PL 210 656A und regula 69: Cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est. Haec regula videtur esse contraria regulae Boetii, qui ait: Cuius finis bonus est, ipsum quoque malum est. Sed duplex est finis, scilicet consummationis et finis consumptionis.

¹²⁰ Vgl. Sp. U. lib. V c. 40.

Mit dem ‚zuvor festgelegten Ziel‘ ist auch, aber nicht nur die der Handlung und dem Aktojekt eigentümliche Zielausrichtung gemeint. Es beinhaltet ebenso die Zielsetzung des Subjekts. Radulfus geht es nämlich wie auch uns um die Sittlichkeit, d. h. um die Verantwortung der Person, die in der äußeren Handlung objektivierte Absicht stets mit einer echten inneren Zielsetzung zu beseelen¹²¹. Darum beschränkt er seine Ausführungen ausdrücklich auf die zuletzt genannte Wortbedeutung und definiert diesen ‚finis‘ als den Endpunkt (meta), auf den sich die Intention des Wollenden richtet. Dieser kann gut, schlecht, töricht, indiskret, neugierig, sittlich indifferent oder zweideutig sein¹²².

Die Erfahrungstatsache, daß die Zielsetzung des Handelnden, die in etwa mit der Intention als dem ‚finis operantis‘ identisch ist, von jenem der objektiven Struktur der Handlung selbst immanenten Ziele (finis operis) verschieden sein kann, veranlaßt Radulfus, neben der Grundausrichtung auch mit weiteren möglichen Ausrichtungen, neben einem endgültigen Ziele auch mit vorläufigen Zielsetzungen zu rechnen. Dabei verfällt er keineswegs in eine starre, rein legalistische Zielethik, die sich auf den Erwerb der für das übernatürliche Heil erforderlichen Güter beschränkt. Seine stark biblische Orientierung führt ihn dazu, im letzten eine auf das Letztziel — auf Gott hin — ausgerichtete Ordnung der einzelnen Absichten und Ziele anzustreben¹²³. So unterscheidet er eine mehrfache bzw. mittelbare, eine einfache bzw. unmittelbare Zielsetzung und ein Letztziel. Je nachdem, ob mehrere Ziele nacheinander angestrebt werden oder nur eines als ein vorläufiges bzw. als Nebenziel oder eines als ein letztes Ziel, spricht er von einem ‚finis ad fines‘, einem ‚finis ad finem‘ und einem ‚finis finium‘. Ein Beispiel für das Erstreben mehrerer Ziele nacheinander wäre, wenn jemand arbeitet, um sich das Lebensnotwendige zu erwerben, wenn er dies tut, um leben zu können, wenn er leben will, um Gott zu dienen und wenn er schließlich Gott dienen will, um zu Gott zu gelangen. Ein Beispiel für den ‚finis ad finem‘ wäre, wenn sich jemand nur einem Ziel zuwendet, um dadurch das letzte Ziel zu

¹²¹ Vgl. G. RÖMER, *Intention*, in: LThK² V, 725s.

¹²² Sp. U. lib. V c. 40.

¹²³ Die gleiche Sicht besitzt auch ALANUS VON LILLE, wenn er das Wesen der Sünde gerade in der fehlenden Ausrichtung auf das letzte Ziel erblickt. Vgl. die Summe *„Quoniam homines“*, tr. 5 ed. P. GLORIEUX 327: *Peccatum est actus debito fine privatus . . . Debitus autem finis omnis actionis est Deus.* — Auch in der Glückseligkeitslehre des *Speculum Universale* hat die theozentrische Zielausrichtung der Ethik des Radulfus Ardens einen Niederschlag gefunden. Radulfus spricht von den sieben Seligkeiten der Seele (u. a. gehören dazu: vollkommene Gottes- und Nächstenliebe, Eintracht mit dem Willen Gottes . . . Freude über die Gotteschau) und des Leibes (vgl. Sp. U. lib. VIII c. 117). R. Guindon scheint diese Texte des *Speculum Universale* übersehen zu haben. Vgl. R. GUINDON, *Béatitude et Théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1956, 42.

erreichen, also wenn er arbeitet, um gerecht zu leben und um dadurch zu Gott zu gelangen. Der ‚finis‘, gerecht zu leben, wird hierbei nur um des letzten Zieles willen verfolgt. Eine derartige mehrfache oder einfache Zielsetzung ist nur dann gut, wenn sie sowohl ordnungsgemäß (recte) als auch gebührend und schlechthin ausreichend erfolgt, anderenfalls ist sie schlecht, indiskret oder vergeblich. Unter dem ‚finis finium‘ versteht Radulfus das Letztziel, das nicht mehr um eines anderen Zieles willen gesetzt wird. Der ‚finis finium‘ kann ein endlicher oder ein absoluter sein¹²⁴. Wo kein gebührendes Ziel (finis debitus) vorhanden ist, mag etwas noch so verdienstlich sein in den Augen der Welt, vor Gott geht es des Lohnes verlustig¹²⁵.

In der Weiterführung der Fines-Lehre kommt die christozentrische Ausrichtung der gesamten Ethik des Speculum Universale klar zum Ausdruck. Radulfus geht dabei deduktiv vor, indem er von dem göttlichen Endziel alle übrige Zielstrebigkeit ableitet und auch wieder darin enden läßt: Der ‚finis finium absolutus‘, das schlechthinnige Ziel von allem ist Christus, der selbst gesagt hat: „Ich bin Alpha und Omega, Anfang und Ende“ (Apoc 22, 13). Alles nimmt von IHM seinen Ausgang und kehrt auf IHN zurück, nicht nur Gutes, sondern auch Böses, nur jedes auf eine andere Art und Weise. Christus ist der ‚finis‘ des Guten

- a) hinsichtlich der Intention, insofern jedes ‚bonum‘ auf Ihn intentionsmäßig ausgerichtet wird;
- b) hinsichtlich der Vollendung, weil jede Zeit von Ihm selbst vollendet wird;
- c) hinsichtlich der Folgen, insofern jedes ‚bonum‘, auch wenn es mit einer anderen Intention geschieht, die Verherrlichung Christi erwirkt;
- d) hinsichtlich der Begrenzung, weil sich jedes Gut auf Christus und auf nichts mehr weiter erstreckt.

Aber auch für das Böse ist Christus der ‚finis‘, und zwar auf zweifache Weise:

- a) ‚consumptione‘, d. h. weil er selbst die Übel beseitigt; darum heißt es: „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Deut 4, 24);
- b) ‚consecutione‘, weil er selbst alles Böse zur eigenen Verherrlichung wendet. Gott versteht eben, aus dem Bösen Gutes zu machen — entweder, daß er den Übeltätern dank seiner Barmherzigkeit Schonung gewährt oder daß er sie in seiner Gerechtigkeit bestraft¹²⁶.

¹²⁴ Sp. U. lib. V c. 40.

¹²⁵ Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 46. Auch in Sp. U. lib. I c. 24 betont der Magister, daß das Wesen des sittlich Bösen in der ‚perversio finis‘ besteht, die nicht von Gott, sondern einzig vom Menschen verursacht wird.

¹²⁶ Vgl. hierzu Sp. U. lib. V c. 40. Sp. U. lib. I c. 25 enthält die nämlichen Gedanken.

Hier wird Ernst gemacht mit dem Satz, den Radulfus innerhalb seiner Gnadenlehre ausspricht: Nur einer ist der Urheber aller Handlungen: Gott. Die Menschen sind nur seine Helfershelfer (*ministri*)¹²⁷. Die Bedeutung des ‚*finis*‘ und der ‚*intentio*‘ für die sittliche Qualität der Handlung wird im folgenden Kapitel erörtert.

6. Das gegenseitige Verhältnis von Wille, Intention und Ziel

Bereits Petrus Lombardus handelt in den Sentenzen in einem eigenen Kapitel über das gegenseitige Verhältnis von Wille, Intention und Ziel¹²⁸. Auch Petrus von Poitiers greift in seinen Sentenzenbüchern (1170/75) diese Frage auf¹²⁹. Radulfus Ardens übernimmt zwar die gleiche Frage- und Problemstellung, stützt sich auch teilweise auf die nämlichen Autoritäten, behandelt aber dennoch wiederum in eigenständiger Weise dieses Thema. Zunächst versucht er, den Unterschied zwischen ‚*voluntas*‘, ‚*intentio*‘ und ‚*finis*‘ klar herauszustellen: Unter Wille, Intention und Ziel versteht man jeweils etwas anderes; der Wille ist die Fähigkeit, mit der wir wollen oder auch wie wir wollen; die Intention ist der Grund, dessentwegen wir wollen; ‚*finis*‘ ist das Ziel, auf das wir zueilen — oder mit dem Bild des Wanderns ausgedrückt: der Wille ist gleichsam der Weg, auf dem wir wandern, die Intention ist die Ursache, derentwegen wir wandern und das Ziel sagt uns, wohin wir gehen. Dennoch überschneiden sich bisweilen diese drei Begriffe; je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man etwas betrachtet, wird es bald als Wille, bald als Intention, bald als Ziel gelten. Wenn man z. B. (1.) das Böse meiden und das Gute tun will, (2.) um rechtschaffen zu leben, (3.) Gott zu gefallen und (4.) das ewige Leben zu erlangen, so gilt wohl ersteres nur als Wille und letzteres nur als Ziel. Die beiden mittleren Aussagen (2. und 3.) bzw. Motive können aber gleichzeitig als Wille, als Intention und als Ziele gewertet werden. Im Hinblick auf das Nachfolgende tragen sie willentlichen Charakter, hinsichtlich des Vorausgehenden aber sind sie die Beweggründe und Ziele. Nur im äußersten Ziel, über das hinaus es keinen ‚Fortschritt‘ mehr gibt, decken sich Wille, Intention und ‚*finis*‘ völlig, so z. B. bei der Erlangung des Himmelreiches¹³⁰. In ähnlicher Weise besitzt der Widerwille (*noluntates*) seine Beweggründe und Ziele¹³¹. So will ich beispielsweise nicht sündigen, um nicht ungerecht zu leben, Gott nicht zu beleidigen und nicht der letzten und ewigen Verdammnis zu

¹²⁷ Sp. U. lib. II c. 16.

¹²⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 38 c. 4 ed. Quaracchi 513; PL 192, 745. Vgl. hierzu O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* IV, 317ss.

¹²⁹ PETRUS PICTAVIENSIS, *Sent.* lib. II c. 13, ed. PH. S. MOORE, J. N. GARVIN, M. DULONG, tome II, Notre Dame (Ind.) 1950, 87s.

¹³⁰ Sp. U. lib. V c. 41.

verfallen. Auch der ‚contemptus‘, das Nicht-Wollen, hat seine Beweggründe und Ziele. So lasse ich z. B. körperlichen Sinnengenuß unbeachtet, um die sinnlichen Freuden, die Reichtümer und Sehnsüchte der Welt und schließlich die Welt selbst mit ihrer Nichtigkeit zu verachten¹³².

Radulfus geht es in diesem Zusammenhang wesentlich darum, den willentlichen und damit sittlichen Gehalt, der sich auch im Widerwillen und im Nicht-Wollen oder ‚contemptus‘ findet, herauszustellen. Ohne ein negatives Urteil über den objektiven Wert der Welt und ihrer Sinnensfreude fällen zu wollen, betont er doch immer wieder, daß die Haltung des Menschen zur ‚Welt‘ in dieser seiner heilsgeschichtlichen Zeit im ‚contemptus‘ besteht, also nicht mehr in einem völlig unbefangenen ‚Ja‘, sondern in einer gewissen Zurückhaltung und Distanz. Dies meint er auch, wenn er hier von einer ‚Verachtung der Reichtümer und Sehnsüchte der Welt und ihrer Nichtigkeit‘ spricht. Daß das Objekt des ‚contemptus‘ nicht ein ‚malum‘ ist, sondern ein ‚bonum‘ — allerdings ein Gut, das unter den gegebenen Umständen auch heilsgefährdend oder nutzlos werden kann — läßt sich auch aus seiner folgenden Bemerkung entnehmen: Der Widerwille flieht das Böse, der Wille folgt dem Guten, der ‚contemptus‘ schätzt das, was unnütz und hinderlich ist, gering ein (contemnit)¹³³.

Trotz des Unterschiedes stehen doch Intention, Ziel und Wille in enger Bezogenheit zueinander. So entsprechen sich die Absicht und das von ihr angestrebte nächstliegende Ziel in ihrem sittlichen Charakter; ist die ‚intentio‘ gut, so ist es auch der ‚finis‘ und umgekehrt. Ähnliches gilt vom Willen und seinem Werk. Dagegen stimmen Wille und Intention nicht immer überein; bisweilen sind nämlich der Wille und sein Werk gut, aber die Absicht (intentio) ist töricht oder böse, wenn z. B. jemand ein Almosen gibt, um seinem Nächsten Vorwürfe zu machen, oder aus Eitelkeit. Bisweilen ist auch die Intention gut, aber das Werk schlecht — etwa wenn jemand stiehlt, um einen Armen zu beschenken. Im erstgenannten Fall wird Gutes in schlechter Weise, im letztgenannten Böses in guter Weise verrichtet¹³⁴, was aber nicht heißen soll, daß das in guter Absicht ausgeführte Böse seine Schlechtigkeit verliert.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der sogenannten Gesinnungsethik, die im 12. Jahrhundert von Peter Abaelard vertreten wurde. Abaelard stützt sich in seiner Ethik auf das Herrenwort

¹³¹ Wörtlich heißt es „die willentlich abgelehnten Ziele“ (fines noluntarios). Doch ist in dem deutschen Wort ‚Widerwille‘ bereits die negative Einstellung zum Ziele mit enthalten.

¹³² Vgl. ebenda.

¹³³ Vgl. Sp. U. lib. V c. 41.

¹³⁴ Ebenda c. 42.

„Wenn dein Auge gesund ist, wird auch dein ganzer Leib licht sein“ (Mt 6, 22) und deutet es dahin: Wenn die Intention richtig ist, werden auch alle aus ihr hervorgehenden Werke gut sein¹³⁵. Bereits Gregor der Große hatte sowohl in seiner *Moral* wie auch in seinem Ezechielkommentar diese Schriftstelle auf die menschliche Gesinnung und das von ihr bestimmte sittliche Werk gedeutet¹³⁶, ohne jedoch daraus die Konsequenz einer radikalen Gesinnungsethik zu ziehen. Radulfus wirft nun indirekt diese Frage auf, indem er das nämliche Schriftwort zitiert und noch als zweites anfügt: „Ein schlechter Baum kann keine guten Früchte und ein guter Baum keine schlechten Früchte bringen“ (Mt 7, 18). Beide Stellen interpretiert er zunächst auf die Absicht und das von ihr geprägte Tun: ‚Auge‘ bzw. ‚Baum‘ meint die Intention, ‚Leib‘ bzw. ‚Frucht‘ dagegen das Werk¹³⁷. Bei der Deutung der zuerst genannten Schriftstelle kann die Parallelität zur Formulierung Gregors des Großen nicht übersehen werden¹³⁸. Noch auffallender aber ist, daß die folgenden, von Radulfus angeführten Autoren auch von Alanus in seiner theologischen Summe ‚*Quoniam homines*‘ in der gleichen Abfolge und zusammen mit Mt 7, 18 und Mt 6, 22 zitiert werden¹³⁹. Es handelt sich dabei um den im 12. Jahrhundert als Ambrosiussentenz überlieferten und häufig genannten Satz „*Affectus tuus operi tuo nomen imponit*“¹⁴⁰ sowie um zwei Texte des heiligen Augustinus aus den Psalmenerklärungen¹⁴¹ und aus ‚*Contra mendacium*‘¹⁴². Im Unterschied zu Alanus verwendet Radulfus den Text aus den Psalmenerklärungen jedoch frei-

¹³⁵ ABAELARD, *Ethica* cap. 12: Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit; hoc est si intentio recta fuerit, tota massa operum inde provenientium, quae more corporalium rerum videri possit, erit luce digna, hoc est bona. PL 178, 653A/B.

¹³⁶ Vgl. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job* lib. 28 cap. 11, PL 76, 465C–466A; in *Ezech.* lib. 1 homilia 7, PL 76, 841C.

¹³⁷ Sp. U. lib. V c. 42.

¹³⁸ Ebenda: Sub oculo significans intentionem et sub corpore opus. Vgl. dazu PL 76, 841C: Oculum videlicet intentionem, corpus vero actionem nominans.

¹³⁹ ALANUS, *Summa* lib. 2 tract. 5 ed. cit. 336ss. Alanus behandelt hier die Frage, „utrum quilibet actus censeatur bonus vel malus ex bona vel mala affectione“. Vgl. dazu Sp. U. lib. V c. 42.

¹⁴⁰ AMBROSIUS, *De officiis* lib. 1 cap. 30, PL 16, 72B. Der betreffende Text lautet jedoch: Affectus igitur divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. Vgl. hierzu Sp. U. lib. V c. 42.

¹⁴¹ AUGUSTINUS, *Enarrat. in Ps 31*, sermo II n. 4: Ea enim ipsa opera quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires et cursus celerissimus praeter viam. Nemo ergo computet bona opera sua ante fidem: ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit aspiciat. PL 36, 259. Vgl. hierzu Sp. U. lib. V c. 42.

¹⁴² AUGUSTINUS, *Contra mendacium* c. 7: Interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat; sed ea, quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt . . . sicut furta, stupra, blasphemiae. CSEL 41, 489; PL 40, 528. Vgl. hierzu Sp. U. lib. V c. 42.

zügiger, indem er einige Sätze umgruppiert. Eine weitere inhaltliche Abhängigkeit zwischen dem *Speculum Universale* und der Summe ‚*Quoniam homines*‘ läßt sich jedoch an dieser Stelle nicht nachweisen.

Wie sind nun diese Schrift- und Vätertexte zu deuten? Können sie tatsächlich als Zeugnis für eine reine Gesinnungsethik angesehen werden? Was sagen sie über das gegenseitige Verhältnis von Intention und Handlung oder auch von Wille und Absicht? Bevor Radulfus diese Fragen beantwortet, weist er darauf hin, daß das Wort ‚*bonum*‘ bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne gebraucht wird, in einem weiteren, wenn man schlechthin das als ‚*bonum*‘ bezeichnet, was seiner Art nach gut ist, wie etwa das Almosen, die Predigt und dergleichen. Dabei bleibt die Absicht, in der dies verrichtet wird, unberücksichtigt. In einem engeren Sinne nennen wir gut das ‚*bonum virtuale*‘, welches als Lohn ewiges Leben verdient¹⁴³. Unter ‚*bonum virtuale*‘ versteht Radulfus das, was durch und durch gut ist einschließlich der Absicht und was für den betreffenden Täter auch ‚*wirksam*‘, d. h. verdienstlich wird. In diesem engeren Sinne ist Mt 6, 22: „Wenn dein Auge gesund ist . . .“ auszulegen. Dagegen bezieht sich Mt 7, 18 „Ein schlechter Baum kann keine guten Früchte bringen . . .“ auf den Willen, welcher stets so beschaffen ist, wie die von ihrem Ziel her bestimmte Handlung¹⁴⁴.

Radulfus interpretiert dementsprechend auch die Vätertexte und kommt nun nochmals grundsätzlich auf das Verhältnis von Wille und Intention zu sprechen: Ist die Absicht schlecht, so ist es auch der Wille oder die Handlung, aber nicht umgekehrt. Wenn im übrigen gesagt wird, daß eine schlechte Intention auch die Handlung schlecht werden läßt, so heißt dies: sie ist schlecht für den, der sie in böser Absicht verrichtet. Die ‚*actio*‘ als solche behält jedoch ihre eigentümliche Güte bei. Wenn also beispielsweise jemand die hl. Messe feiert oder predigt um des Geldes wegen, so ist dies für den, der diese böse Absicht hegt, wohl eine ‚*mala actio*‘; dennoch aber bleibt dieses Tun in sich heilig und für die anderen äußerst nutzbringend. Wenn der Wille oder die Handlung durch und durch gut ist (*bonitate virtuali*), so ist auch die Absicht gut. Dieser Satz darf jedoch nicht umgekehrt werden¹⁴⁵.

Damit distanziert sich Radulfus Ardens von einer reinen Gesinnungsethik. Gleichzeitig aber unterscheidet er sehr klar die objektive und die auf seiten des Subjekts liegende Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung und betont, daß ersteres von der letzteren insofern unabhängig ist,

¹⁴³ Sp. U. lib. V c. 42. Was alles zu einem ‚*bonum virtuale*‘ gehört, wird im Zusammenhang mit der guten Handlung im folgenden Kapitel dieser Arbeit aufgezeigt.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Ebenda.

als auch eine böse Absicht den Eigenwert der Handlung als solcher nicht aufzuheben vermag.

Im Vergleich zu den Ausführungen der vorausgehenden Theologen¹⁴⁶ hat Radulfus Ardens deutlicher den Unterschied zwischen Intention, Ziel und Wille aufgezeigt, gleichzeitig aber auch deren gegenseitige Bezogenheit genügend berücksichtigt.

V. Die Willensfreiheit

Die patristische und die aristotelisch-scholastische Philosophie unterscheiden bei den Vermögen der Seele zwei Grundrichtungen: die eine geht von außen nach innen und umfaßt die einzelnen Erkenntnisfunktionen, die andere dagegen nimmt umgekehrt ihren Ausgang im Innern und bewegt sich von da nach außen; sie umfaßt die verschiedensten Formen des Begehrens, die Triebe, die sinnlichen Affekte und vornehmlich das dem Vernunftwesen eigentümliche freie Wollen. Die Befähigung des Menschen, frei zu entscheiden, erscheint als die gewaltigste, gegebenenfalls aber auch als die verhängnisvollste. Sie ist die Voraussetzung für jegliches sittlich zurechenbare Handeln. Bereits die griechischen Philosophen Sokrates, Platon und Aristoteles haben versucht, das Problem der menschlichen Willensfreiheit zu lösen¹⁴⁷. Der christlichen Offenbarung liegen die Aussagen über die Freiheit Gottes und des Menschen zugrunde¹⁴⁸. Sie wurden in besonderer Weise verarbeitet durch Augustinus¹⁴⁹, Anselm von Canterbury¹⁵⁰ und Bernhard von Clairvaux¹⁵¹, während sich in der Überlieferung des aristotelischen Lehrgutes Boethius¹⁵², Nemesius von Emesa¹⁵³ und Johannes von Damaskus¹⁵⁴ besonders hervortaten. Fragen, die um die Deutung und Sicherung der menschlichen Freiheit aus dem Glauben, um ihren Miß-

¹⁴⁶ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* IV, 309—338.

¹⁴⁷ Vgl. R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 176 ff.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu C. H. DODD, *Das Gesetz der Freiheit*. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testaments (aus dem Engl. übersetzt von H. Hase), München 1960; P. BLÄSER, *Freiheit im Verständnis der Schrift*, in: LThK² IV (1960). 328—331 (Literatur).
¹⁴⁹ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, CSEL 74; PL 32, 1221—1310. Aber auch in weiteren Werken, so in: *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881—912; *De correptione et gratia*, PL 44, 915—946 und in dem pseudoaugustinischen *Hypognosticon*, PL 44, 1611—1664.

¹⁵⁰ ANSELMUS, *Dialogus de libero arbitrii*, PL 158, 489—506.

¹⁵¹ BERNARDUS, *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1001—1030.

¹⁵² BOETIUS, *In librum Aristotelis De interpretatione libri sex*, ed. secunda seu maior, PL 64, 393—640, besonders 491—493. Boethius verwendet hier allerdings nicht die Texte der Nikomachischen Ethik.

¹⁵³ NEMESIUS, *De natura hominis* (transl. Burgund.), PG 40, 503—818. Im Mittelalter war dieses Werk unter dem Pseudonym Gregor von Nyssa verbreitet.

¹⁵⁴ JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* (transl. Burgund.), PL 94, 790—1227.

brauch und um das Böse und die Sünde kreisen, zählen somit auch für die mittelalterlichen Theologen zu den Grundthemen¹⁵⁵.

Radulfus Ardens handelt an verschiedenen Stellen des *Speculum Universale* über die Willensfreiheit, einmal innerhalb der psychologischen Ausführungen des ersten Buches, zum anderen im Zusammenhang mit der Gnadenlehre in liber II¹⁵⁶.

1. Die Wesensbestimmung

Unter ‚*libertas arbitrii*‘ versteht Radulfus Ardens das freie Wahlvermögen, das er gegenüber der Urteilsfreiheit scharf abgrenzt und definiert als ‚Freiheit‘ zwischen dem auszuwählen, worüber das Urteil eine Entscheidung getroffen hat. Nicht gemeint ist damit die Freiheit des Urteilens, die durch keine Sünde gehindert wird und im bösen wie im guten Menschen oder Engel gleich ist, ja die sogar häufig bei irgendeinem Bösen stärker vorhanden sein kann als in einem Guten, insofern sich erstere durch eine größere natürliche geistige Beweglichkeit und Handhabung des Wissens auszeichnet¹⁵⁷. Von ‚*arbitrium*‘ spricht man, weil die Wahl stets dem Urteil folgen muß, von ‚*libertas arbitrii*‘, weil (für den Menschen) die Freiheit bleibt, zu folgen oder nicht zu folgen. Wenn wir darum lesen, Gott habe dem Menschen einen freien Willen gegeben, so ist ‚*liberum arbitrium*‘ nicht so sehr als ein Terminus, sondern eher in folgender Aufteilung zu verstehen: Gott gab dem Menschen Urteilsvermögen (*arbitrium*) und Freiheit. ‚*Arbitrium*‘ ist dabei das Unterscheidungsvermögen der Vernunft, Freiheit dagegen ist eine Angelegenheit des Willens und der Befähigung. Aufgabe des ‚*arbitrium*‘ ist es zu unterscheiden, des freien Willens zu wählen, der freien Befähigung (*liberae potestatis*), etwas in der Tat durchzuführen. Das ‚*liberum arbitrium*‘ ist also ein Urteil, verbunden mit der Freiheit der Wahl und der Ausführung¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Vgl. hierzu die ausführliche Untersuchung von O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* I, 9–389. Mit der Lehre des Aquinaten über die Willensfreiheit befaßt sich G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954. Doch treibt Siewerth keine eigentliche Quellenforschung, sondern beschäftigt sich rein spekulativ mit den vorliegenden Texten.

¹⁵⁶ Es sind dies Sp. U. lib. I c. 50–51; lib. II c. 6 und c. 12–15. Aber auch an anderen Stellen kommt Radulfus darauf zu sprechen, z. B. in lib. I c. 55. Da O. Lottin in seiner Untersuchung nur die Texte aus lib. I c. 50–51 heranzieht und darin lediglich eine Abhängigkeit zur theologischen Summe des Alanus ‚*Quoniam homines*‘ feststellt (vgl. *Psychologie et Morale* I, 46s), können wir uns nicht mit seinem Ergebnis begnügen.

¹⁵⁷ Sp. U. lib. I c. 50: *Libertas autem arbitrii est libertas eligendi inter ea, quae arbitrium diiudicavit. Non enim vocamus libertatem arbitrii libertatem arbitrandi, quae nullo peccato impeditur, quin aequae sit tam in malo quam in bono homine vel angelo, immo etiam frequenter magis in aliquo malo quam in aliquo bono, si malus naturalis ingenii vivacitate usuque scientiae praeceat, sed potius dicimus libertatem arbitrii libertatem inter arbitrata eligendi electionem.* Cod. P 10va; Pa 11rb.

¹⁵⁸ Ebenda, Radulfus kommt innerhalb der Ausführungen über das göttliche Voraus-

Unterscheidung, Wahl und Ausführungsvermögen werden also zunächst im Zusammenhang mit dem freien Willen genannt. Wenn wir hierbei auch nicht ausdrücklich erfahren, was Objekt dieser Akte ist, so denkt Radulfus doch offensichtlich an das sittlich Gute und Böse als Gegenstand der ‚discretio‘, der ‚electio‘ und des ‚ad effectum ducere‘. Die ihm bekannte theologische Summe des Alanus betont auch ausdrücklich, daß es Aufgabe des Urteilsvermögens ist, Gutes vom Bösen zu unterscheiden und das Gute als gut, das Böse als schlecht zu erkennen¹⁵⁹. O. Lottin sieht in der Summe ‚Quoniam homines‘ — und nur in ihr — die Vorlage für die Texte des Speculum Universale zur Willensfreiheit¹⁶⁰. Wie die folgenden Untersuchungen jedoch noch zeigen werden, hat sich Radulfus Ardens keineswegs auf die Übernahme der Gedanken aus Alanus beschränkt. Gerade an dieser Stelle läßt sich eine unmittelbare Abschrift nicht nachweisen. Unser Magister hat — was die Wesensbestimmung des ‚liberum arbitrium‘ betrifft — trotz der zu seiner Zeit so zahlreiche vorliegenden Definitionen keine derselben einfachhin übernommen, sondern eine eigene zusammengestellt.

2. Die konstituierenden Faktoren

Die Theologen des 12. Jahrhunderts sehen im ‚liberum arbitrium‘ etwas Vielfältiges, das sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt. Darum stellen sie die Frage nach den einzelnen Faktoren, die die menschliche Willensfreiheit bedingen. Petrus Lombardus nennt ähnlich wie Isidor von Sevilla und die Summa Sententiarum Vernunft und Willen; erstere hat zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, letzterer bewegt sich spontan auf das Erkannte zu, wobei es ihm vollständig überlassen bleibt, ob zum Guten oder zum Bösen¹⁶¹. Robertus Pullus zählt in seinen gegen 1142 verfaßten Sentenzen bereits drei Faktoren auf: discretio, voluntas

wissen nochmals auf die Willensfreiheit zu sprechen und verwendet daher die gleiche Definition. Vgl. Sp. U. lib. VII c. 34.

¹⁵⁹ ALANUS, *Summa* lib. II tr. 3 ed. cit. 303s.: Arbitrium nihil aliud est quam discretio boni a malo cognoscendo quod bonum est esse bonum et quod malum est esse malum. — Vgl. hierzu auch SIMON VON TOURNAI, *Summa*, Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30rb: Est autem arbitrium iudicium sive ratio qua homo diiudicat et discernit inter bonum et malum (ebenso Cod. Paris. Nat. lat. 3114A fol. 45ra).

¹⁶⁰ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* I, 44s.

¹⁶¹ ISIDOR VON SEVILLA, *De differentiarum* lib. II c. 32: Arbitrium est voluntas liberae potestatis, quae per se sponte vel bona vel mala appetere potest (PL 83, 87C). — SUMMA SENTENTIARUM, tr. III c. 8: Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente. Et consistit in duobus; in voluntate et ratione (PL 176, 101C). — HUGO VON ST. VIKTOR dagegen sieht nur in der ‚Bewegung des Geistes‘ den freien Willen: *De sacramentis* lib. I p. 6 c. 4: In motu mentis solo liberum arbitrium est (PL 176, 265C). — PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. 2 dist. 24 c. 3: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum, gratia assistente, eligitur, vel malum, eadem desistente ed. Quaracchi 421 (PL 192, 702). Vgl. auch J. ESPENBERGER, *Die Philosophie* 120.

und potestas¹⁶², die um 1141/47 entstandenen ‚Sententiae divinitatis‘ aus der Gilbert-Schule sogar fünf: Arbitrium, voluntas, potestas, actus und libertas¹⁶³. Alanus übernimmt davon ausdrücklich ‚vier‘ in seine Summe ‚Quoniam homines‘, und zwar die ersten vier¹⁶⁴ — wenngleich er später bei der Durchführung auch noch über die ‚libertas‘ handelt.

Auch Radulfus sieht den freien Willen nicht als ein ‚unum quid‘, als etwas Einfaches, sondern durch vier Elemente bestimmt: Discretio rationis (=arbitrium), voluntas, potestas und libertas¹⁶⁵. Es sind dies nicht die gleichen vier, die Alanus aufzählt; sie finden sich aber unter den von den ‚Sententiae divinitatis‘ genannten fünf Faktoren des liberum arbitrium. Es liegt nahe, daß diese Radulfus direkt nicht aus Alanus, sondern den ‚Sententiae‘ entnommen hat. Unser Magister erläutert nun noch im einzelnen die Bedeutung dieser Faktoren: Wo ein vernünftiges Urteil fehlt, kann man nicht mehr von einem ‚arbitrium‘ sprechen, selbst wenn die übrigen Elemente gegeben sind. Da nun die stumpsinnigen Tiere keine ‚discretio rationis‘ besitzen, haben sie auch keinen freien Willen, wenngleich einige den Anschein erwecken, als seien sie frei im Wollen und Können. Doch nur der vernünftigen Kreatur, hier allerdings einer jeden, kommt der freie Wille zu¹⁶⁶.

Bereits Boethius war es ein Anliegen, die Willensfreiheit als Charakteristikum der Vernunftgeschöpfe herauszustellen und gegenüber der unvernünftigen Kreatur abzugrenzen. Er betont, daß gerade wegen des Fehlens der Vernunft auch das spontane Reaktionsvermögen der Tiere nicht als ‚liberum arbitrium‘ gewertet werden darf¹⁶⁷. Ähnlich argu-

¹⁶² ROBERTUS PULLUS, *Sent.* lib. II c. 4: Libertas autem arbitrii ut sit, opus est discretione, voluntate, potestate (PL 186, 720B).

¹⁶³ SENTENTIAE DIVINITATIS, tr. II, ed. B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis*. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Baumker Beiträge, VII, 2—3), Münster 1909, 35s.: Ad intelligendum, quid sit liberum arbitrium et in quo sit, quinque attendenda sunt: Arbitrium, voluntas, potestas, actus, libertas, quae sunt omnis rationalis creaturae.

¹⁶⁴ ALANUS, *Summa „Quoniam homines“* lib. II tr. 3 ed. cit 303: Sed ut magis elucescat quid sit libertas arbitrii, videndum est quod quatuor sunt ex quibus sit ista libertas perpenditur, scilicet arbitrium, voluntas, potestas, actus.

¹⁶⁵ Sp. U. lib. I c. 51: Itaque liberum arbitrium non est unum quid. Sed potius ad id, quod aliquis habeat liberum arbitrium, quatuor concurrunt: Discretio rationis, voluntas, potestas et libertas. Cod. P 10vb; Pa 11rb. — Auch auf der Skizze in lib. I c. 53 finden sich diese Faktoren eingezeichnet.

¹⁶⁶ Ebenda: Si enim discretio rationis abesset, licet adessent cetera, arbitrium non esset. Unde cum bruta animalia discretionem rationis non habeant, quamvis quaedam libere et velle et posse videantur, tamen liberum arbitrium non habent. Est igitur liberum arbitrium solius rei rationalis et omnis, ut post apparebit.

¹⁶⁷ BOETHIUS, *In librum Aristotelis de Interpretatione libri sex*, ed. II seu major, lib. III: Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus, quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. Alioquin multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus sponte quaedam refugere, quibusdam sponte concurrere (PL 64, 492C/D).

mentieren Peter Abaelard¹⁶⁸, die Summa Sententiarum¹⁶⁹, Petrus Lombardus¹⁷⁰ und Gandulphus von Bologna¹⁷¹.

Neben der ‚discretio rationis‘ erläutert Radulfus auch noch die drei übrigen Faktoren und deren Bedeutung für die Willensfreiheit: Ginge etwa der vernünftigen Unterscheidung das Wahlvermögen oder die Kraft zur Ausführung ab, so könnte man keineswegs mehr von einem ‚durchaus freien Willen‘ sprechen. Fehlte andererseits dem Willen und der Ausführungsmöglichkeit die Freiheit, d. h. wären diese nicht auf mehrere Möglichkeiten, sondern zwangsläufig auf eine festgelegt, so läge kein freier Wille vor. Gott gab also der vernünftigen Kreatur

- a) das Urteil des Verstandes (*arbitrium rationis*) ;
- b) den Willen zur Auswahl (*voluntatem eligendi*), wobei die ‚ratio‘ beratend zur Seite steht;
- c) die Befähigung zum Handeln (*potestatem faciendi*) ;
- d) die Freiheit für beide (*libertatem utriusque*), das ist für den Willen wie für die Handlung; das bedeutet, der Mensch kann beides, Gutes oder Böses, wollen und ausführen¹⁷².

In diesen Texten fällt besonders auf, daß neben dem Willen als notwendiges, die Freiheit konstituierendes Element auch noch die Befähigung zum Handeln herausgestellt wird. Dabei darf ‚potestas‘ nicht bloß als ‚potentia‘ im Sinne einer bloßen Möglichkeit verstanden werden; gemeint ist die Kraft bzw. die innere Befähigung zum Vollzug dessen, was der Wille anstrebt¹⁷³. Zieht man die Konsequenzen aus dieser These, so heißt dies: Wo die Kraft, etwas Gutes zu tun, nicht vorhanden ist, kann man auch nicht von einer Willensfreiheit und von einer Verantwortlichkeit für das Böse sprechen. Den Theologen des Mittelalters war diese ungeheure Folgerung sehr wohl geläufig. Darum betonen sie auch gleichzeitig, daß der Mensch durch die Gnade Gottes

¹⁶⁸ PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad Theologiam* lib. III c. 7: Ubi ergo ratio animi non est, per quam aliud deliberari possit et dijudicari, an faciendum sibi sit vel dimittendum, aequè utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animali quaedam per voluntatem suam facere possunt vel dimittere; quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium (PL 178, 1110A/B).

¹⁶⁹ SUMMA SENTENTIARUM, tr. III c. 8: Bruta animalia habent sensum et appetitum videlicet sensualitatis; sed voluntate et ratione caret, et ideo liberum arbitrium non habent (PL 176, 101D).

¹⁷⁰ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 24c. 3 ed. Quaracchi 421; PL 192, 702: Illa ergo rationalis animae potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent.

¹⁷¹ GANDULPHUS, *Sent.* lib. II § 199 ed. J. DE WALTER, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, Wien-Breslau 1924, 258: Si intelligatur liberum arbitrium libera facultas volendi bonum vel malum, ut nomine boni quicquid a deo est comprehendatur, tunc bruta animalia liberum habent arbitrium.

¹⁷² Sp. U. lib. I c. 51.

¹⁷³ Vgl. bereits die Ausführungen zu § 8, V.

die Kraft zum Guten erhalten hat. Gerade die Texte Gregors des Großen sehen den freien Willen und auch das gute Werk des Menschen stets in Verbindung mit der zuvorkommenden göttlichen Gnade¹⁷⁴. Wo wir etwas Gutes tun, ist dies Gottes Werk und unser Werk, Gottes Werk durch die zuvorkommende Gnade, unser durch den nachfolgenden freien Willen¹⁷⁵. Auf diesem Hintergrund wird auch die Frage verständlich, die im 12. Jahrhundert die Viktoriner und im Anschluß an Augustinus Petrus Lombardus aufwerfen: Wenn der Mensch seit seinem Sündenfall ohne fremde Hilfe, d. h. ohne Gott nichts Gutes mehr zu tun vermag, kann man dann noch von Freiheit sprechen¹⁷⁶? Simon von Tournai formuliert dieses Problem in seinen ‚Disputationes‘ in ähnlicher Weise¹⁷⁷.

Radulfus Ardens greift zwar diese Frage nicht direkt auf; dennoch steht sie im Hintergrund, wenn er zwischen Wille und Vollzugskraft unterscheidet. Für ihn sind zunächst beide, ‚voluntas‘ und ‚potestas‘, dem Guten und Bösen zugewandt. Doch zeigt sich zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Was den Willen betrifft, so ist sein Verhältnis zum ‚bonum‘ wie zum ‚malum‘ ein doppeltes: Er vermag eine ‚res bona‘ anzustreben, kann aber auch etwas derart erstreben, daß es gut ist; ebenso vermag sich der Wille auf eine ‚res mala‘ zu richten, aber auch etwas so anzustreben, daß es schlecht ist. — Was dagegen die ‚potestas‘ betrifft, so ist sie zwar auch dem Guten wie dem Bösen in doppelter Weise zugewandt, jedoch auf andere Art; denn jene Fähigkeit, kraft deren der Mensch Gutes und Böses existieren läßt (ut res bona . . . et mala sit) oder bewirkt, daß etwas gut ist (ut sit bona), ist eine andere als jene, kraft deren er bewirkt, daß etwas böse ist (ut res sit mala). Erstere stammt von Gott als dem Urheber, der Mensch ist nur Vollstrecker, d. h. er vollzieht Gottes Willen, indem er Gutes wie Böses existieren läßt oder bewirkt, daß etwas gut ist. Letztere dagegen, d. h. jene ‚potestas‘, mit der der Mensch das Bösessein einer ‚res‘ ver-

¹⁷⁴ GREGORIUS, *Moral.* lib. XVIII c. 40: Ex cuius nimirum aspiratione gratiae, quia virtutum opera protinus in corde generantur, ut ex libero quoque arbitrio subsequatur actio . . . (PL 76, 73C/D). — Ebenso in lib. XXIV c. 10: Quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus (PL 76, 299C/D). — Auch im Ezechielkommentar heißt es ähnlich. Vgl. In Ezech. lib. I hom. 9: Sed quia praeveniens gratia liberum in eo arbitrium fecerat in bonum, quo libero arbitrio eandem gratiam est subsecutus in opere . . . (PL 76, 870C—871A).

¹⁷⁵ GREGORIUS, *Moral.* lib. XXXIII c. 21: Bonum quippe quod agimus, et Dei est et nostrum: Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem (PL 76, 699C/D). Vgl. auch L. WEBER, *Hauptfragen* 183 ff.

¹⁷⁶ Vgl. J. ESPENBERGER, *Die Philosophie* 120.

¹⁷⁷ SIMON VON TOURNAI, *Disputatio* 72 qu. 2: . . . an libero arbitrio faciat quis bonum et malum, videtur probari quod malum tantum et non bonum. Ed. J. WARICHEZ, *Les Disputations de Simon de Tournai* (Spic. Sac. Lov. 12), Louvain 1932, 204s.

ursacht, kommt nicht von Gott, sondern vielmehr aus dem Menschen selbst. Sie ist daher wie auch das Böse selbst ein ‚Nichts‘¹⁷⁸.

Radulfus geht es hier vornehmlich darum, die ‚Freiheit zum Bösen‘ — die auch Anselm von Canterbury weder als Freiheit noch als Teil der Freiheit gelten läßt¹⁷⁹ — nicht ans Sein selbst zu heften, das ja von Gott als gut geschaffen wurde. Gott gilt vielmehr als eigentlicher und einziger Urheber alles Guten. Er ist es, der alles Gutsein bewirkt und der das Böse höchstens noch in seinem Dasein beläßt, da er es zum Guten wenden kann — und dieses ‚Im-Dasein-Belassen‘ ist schließlich auch gut, wenn man bedenkt, daß sich das ‚malum‘ an einem Gut vollzieht und seinsmäßig ein ‚Nichtsein‘ bzw. ‚Nichtseinsollendes‘ an ebendiesem noch im Sein erhaltenen Gut darstellt. Deutlich kommt dies in einigen Texten der Summe des Alanus zum Ausdruck, in denen der Autor den Willen und die Macht Gottes der ‚voluntas‘ und ‚potestas‘ des Menschen gegenüberstellt. Vergleicht man allerdings den Text des Alanus mit dem des Speculum Universale, so erkennt man, daß Radulfus denselben doch umgearbeitet hat und nur das, was für die menschliche ‚actio‘ bedeutsam ist, herausgreift¹⁸⁰. Eine Abhängigkeit des Speculum Universale von Simon von Tournai kommt hierbei nicht in Betracht. Simon von Tournai unterscheidet in seiner gegen 1170—1175 verfaßten Summe und in den noch später entstandenen Disputationen zwischen einer freien Freiheit (*libertas libera*) und einer befreiten Freiheit (*libertas liberata*); erstere besagt, daß jemand durch sich und aus eigener Kraft etwas zu tun vermag, letztere dagegen, daß jemand nicht aus sich, sondern nur mit anderer Hilfe dazu die Möglichkeit besitzt (frei ist). Demnach ist der Mensch zum Bösen eigenmächtig fähig kraft der ‚*libertas libera*‘, zum Guten aber nur mit einer ‚befreiten Freiheit‘, welche jedoch die wahre, d. h. die nutzbringende ist¹⁸¹.

¹⁷⁸ Vgl. Sp. U. lib. I c. 51.

¹⁷⁹ ANSELMUS, *Dialogus de libero arbitrio*, cap. 1: Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad diffinitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi (PL 158, 490B).

¹⁸⁰ ALANUS, *Summa, Quoniam homines* lib. II tr. 3 ed. cit. 304: Voluntas autem et in creatura est et in creatore; sed longe dissimilis; quia voluntas Dei ad bonum est dupliciter: quia vult Deus ut sit quod bonum est et ut sit bonum quod est. Item est et ad malum, sed non dupliciter; vult enim Deus ut sit quod malum est, sed non ut sit malum id quod est. Voluntas autem hominis etiam ad utrumque est, sed ad utrumque dupliciter; nam et vult homo ut sit quod bonum est et ut sit bonum id quod est; similiter vult ut sit id quod est malum et ut sit malum id quod est. — Item potestas hominis alia est a potestate Dei. Potestas hominis ad utrumque est sicut et voluntas, ad hoc scilicet ut illud sit quod malum est et ut malum sit, quod est, et ad esse id quod bonum est vel esse bonum quod est. Potestas autem hominis nichil aliud est quam potentia homini data qua potens est ad hoc vel ad illud. Hec autem potestas hominis longe dissimilis est potestati Dei sicut et voluntas; eadem enim est et voluntas et potestas Dei. — Vgl. dazu Sp. U. lib. I c. 51.

¹⁸¹ *Summa*, Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30rb—30va: Unde et libertas ad malum dicitur

Für Radulfus ist es klar, daß der Mensch das Sündigenkönnen nicht von Gott erhalten hat, sondern aus sich selbst besitzt; dagegen kommt die Kraft zum Guten nicht aus ihm selbst, sondern von Gott. Dies war auch schon so, bevor die Sünde in die Welt kam; bereits damals besaß der Mensch die Möglichkeit zu sündigen und zu fallen; gut und verdienstlich aber vermochte er nur aufgrund göttlicher Gnade zu handeln. Doch besaß er zu jener Zeit noch Güter, kraft deren er (im Guten) bestehen konnte und keiner Anfechtung ausgesetzt war¹⁸².

3. Die Beeinträchtigung durch die Sünde

Das ‚*liberum arbitrium*‘ steht in so enger Verbindung mit den Kräften und Strebungen der Seele, daß es zusammen mit ihnen durch die Sünde verwundet wurde. Dies äußert sich auf verschiedene Weise: So vermag das Urteilsvermögen des Menschen nicht immer, sondern nur manchmal richtig zu entscheiden. Der Wille aber ist bei der Auswahl des Guten wie bei der Flucht vor dem Bösen nicht frei; größtenteils will er; dann aber will er wiederum nicht und sündigt. Daher sagt Augustinus: Weil der Mensch den freien Willen mißbrauchte, hat er sich und diesen selbst zugrunde gerichtet. Er sündigt nämlich mit Hilfe des freien Willens; die Sünde aber blieb Siegerin und der freie Wille ging verloren; „denn wovon jemand besiegt wurde, dem ist er als Sklave verfallen“ (2 Petr 2, 19)¹⁸³.

Bei dem vorliegenden Augustinus-Zitat einschließlich der Schriftstelle handelt es sich um einen Auszug aus dem 30. Kapitel des *Enchiridion*¹⁸⁴. In der gleichen Kurzfassung zitiert auch Petrus Lombardus in den *Sentenzen* diese Stelle¹⁸⁵. Radulfus hat offensichtlich diesen Text vom Lombarden bezogen.

Wieweit die Willensfreiheit durch die Erbsünde verdorben wurde und verloren ging, erfahren wir indirekt im Zusammenhang mit den Entgegnungen auf die pelagianischen Thesen zur Erbsünde. Auf den Einwurf Julian's, „Freiheit und Zwang können nicht in ein und demselben

libertas libera; minus vero liber est ad bonum. Unde libertas ad bonum dicitur libertas liberata et dicitur vera id est utilis (ebenso Cod. Paris. Nat. lat. 3114A fol. 45ra). Ähnlich in den *Disputationes*, disp. 72 qu. 2: *Est autem libertas libera, quando aliquis per se et ex se liber est ad aliquid; liberata vero, quando liber est ad aliquid non ex se, sed alio adiutore* (ed. J. WARICHEZ 205).

¹⁸² Sp. U. lib. I c. 51.

¹⁸³ Sp. U. lib. I c. 55.

¹⁸⁴ AUGUSTINUS, *Enchiridion* cap. 30 PL 40, 246–247.

¹⁸⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 25 c. 7 ed. Quaracchi 432; PL 192, 707. Kurz später verwendet der Lombarde nochmals den gleichen Augustinustext zusammen mit Jo 8, 34. Vgl. ed. Quaracchi 433; PL 192, 708. Dieser zweite Text findet sich in der gleichen Kürzung und Zusammenstellung auch in der *SUMMA SENTENTIARUM* tr. III c. 9 PL 176, 102C/D

Menschen sein; ist der Mensch frei zum Sündigen, so kann er nicht mit Notwendigkeit an die Sünde gebunden sein“, antwortet Radulfus: Freiheit und Zwang beziehen sich hierbei jeweils auf etwas anderes, die Notwendigkeit auf die erste Regung der Begierde, welche verzeihlich (veniale) ist und uns nicht notwendigerweise sündigen läßt, die Freiheit aber auf alle wirklich schweren Sünden (criminalia); keiner von uns *muß* nämlich sündigen. Darum heißt es: „Wenn ihr erzürnt seid, so sündigt nicht“ (Ps 4, 5; Eph 4, 26)¹⁸⁶.

Unter den ‚criminalia‘ versteht Radulfus, wie an anderer Stelle zu ersehen ist¹⁸⁷, die eigentlichen Todsünden. So weit geht also der Verlust der Willensfreiheit bzw. der Zwang zur Sünde nicht, daß man der Todsünde verfallen *muß*. Dagegen bleibt der Mensch aufgrund der Erbsünde doch mehr oder weniger den Versuchungen (=ersten Regungen) und der läßlichen Sünde ausgesetzt.

Nur kurz spricht Radulfus innerhalb der Gnadenlehre davon, daß Christus den durch die Sünde verderbten freien Willen durch seine Gnade im Menschen wiederhergestellt hat¹⁸⁸. Damit leitet er über zu der Lehre von der Willensfreiheit, wie sie dem jeweiligen heilsgeschichtlichen Stand entspricht.

4. Der heilsgeschichtlich verschiedene Status

Innerhalb der Gnadenlehre finden sich im Speculum Universale weitere bedeutende Texte zur Willensfreiheit, die bislang unbeachtet geblieben sind. Während die Summa Sententiarum und im Anschluß an sie auch Petrus Lombardus von einem vierfachen ‚status‘ des Menschen ausgehen — ante peccatum, post peccatum, post reparationem, post confirmationem — und dementsprechend auch das ‚liberum arbitrium‘ davon verschieden bestimmt sein lassen¹⁸⁹, kennt Radulfus Ardens in diesem Zusammenhang nur drei ‚status‘, denen er auch drei ‚Freiheiten von‘ zuordnet; sie entsprechen dem jeweiligen heilsgeschichtlichen Stand:

a) Bereits mit der Schöpfung wurde uns die *Freiheit vom Zwang* (a necessitate) zugeteilt; sie ist darum ‚naturgemäß‘; von ihr leitet sich auch der Name ‚liberum arbitrium‘ ab.

¹⁸⁶ Sp. U. lib. I c. 58. Auch der Lombarde kommt auf die pelagianisch-katholischen Auseinandersetzungen bezüglich der Erbsünde zu sprechen. Doch finden sich zwischen ihm und dem Speculum Universale hierin keine Parallelen. Vgl. Sent. lib. II dist. 30 c. 6ss. ed. Quaracchi 462ss.; PL 192, 723.

¹⁸⁷ Vgl. Sp. U. lib. V c. 48.

¹⁸⁸ Sp. U. lib. II c. 6: Liberum quoque arbitrium per peccatum corruptum per gratiam suam in homine reparavit. Cod. P 15ra; Pa 16rb.

¹⁸⁹ Vgl. SUMMA SENTENTIARUM, tr. III c. 9 PL 176, 102B/C; PETRUS LOMBARDUS, Sent. lib. II dist. 25 c. 6, ed. Quaracchi 431; PL 192, 707.

b) Die zweite Form ist die *Freiheit von der Sünde* (a peccato); sie entspricht unserem derzeitigen heilsgeschichtlichen Stand und wurde wiederhergestellt durch die Gnade, insofern wir durch die Neuschöpfung in Christus in Unschuld erneuert wurden; sie ist gnadenhaft. Von ihr heißt es: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17).

c) Schließlich ist uns in der Ewigkeit noch die *Freiheit vom Leid* (a miseria) aufbewahrt. Sie wird uns in der vollendeten geistigen Schöpfung zuteil und stellt den Gipfel der Freude dar. Darum heißt es: Selbst die Schöpfung wird von der Knechtschaft der Vernichtung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden (Röm 8, 21)¹⁹⁰.

Im einzelnen aber bedeutet dies: Die Freiheit vom Zwang besitzt jedes Vernunftwesen¹⁹¹: Gott, Engel und Mensch, der gute wie der böse; denn wie Gott und auch der gute Engel den freien, nicht einem Zwang unterworfenen Willen behalten, so hat sich auch der Teufel frei in das Böse gestürzt und verharret darin nicht aufgrund eines fremden Antriebes, sondern mit seinem freien Willen. Und wie auch der gute Engel von Gott im Guten gefestigt wurde, so daß er in Zukunft das Böse weder wollen noch auch vollbringen kann, so ist umgekehrt der Teufel im Bösen derart verhärtet, daß er in Zukunft das Gute weder will noch kann; dennoch kommt dies beiden — dem guten wie dem bösen Engel — nicht zwangsmäßig zu, sondern aufgrund freier Wahl, Gewöhnung und Verfestigung. Daher ist jeder von beiden frei von Zwang¹⁹².

Wenn aber Menschen zu klagen pflegen: „Ich wollte wohl guten Willen haben, aber ich kann nicht“, so besagt dies keineswegs, dieser Freiheit werde etwas zwangsmäßig vorgeschrieben in einer Weise, daß der Wille in diesem Punkt gleichsam Gewalt oder Zwang erleide;

¹⁹⁰ Sp. U. lib. II c. 12: Ex praemissis igitur pendere possumus triplicem arbitrii libertatem, libertatem a necessitate, libertatem a peccato, libertatem a miseria. Primam contulit nobis in conditione natura, secunda restauratur a gratia, tertia reservatur in patria. Prima est naturae, secunda gratiae, tertia gloriae. Primo enim in voluntariam libertatem conditi sumus nobilis Deo creatura, secundo reformamur in innocentiam nova in Christo creatura, tertio sublimamur in gloriam perfecta in spiritu creatura. Prima libertas habet multum honoris, secunda plurimum virtutis, tertia cumulum iucunditatis. In prima bruta animalia, in secunda caro nostra, in tertia mors nobis subiugatur. A prima dicitur liberum arbitrium. De secunda dicitur: Ubi Spiritus Domini ibi libertas. De tertia dicitur: Ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Cod. P 16va; Pa 17vb.

¹⁹¹ Man darf ‚rationalis creatura‘ in diesem Zusammenhang nicht mit ‚vernünftiges Geschöpf‘ übersetzen, da ja auch Gott dieser rationalis creatura beigezählt wird.

¹⁹² Sp. U. lib. II c. 13: Libertatem a necessitate habet aequae omnis rationalis creatura tam Deus quam angelus et homo, tam bonus quam malus; nam sicut Deus et sicut angelus permanet libere bonus sua libera non coacta voluntate, ita diabolus aequae libere in malum et corrumpit et persistit suo voluntario nutu non alieno impulsu; et licet bonus angelus sit a Deo confirmatus in bono, ut de cetero malum nec velit nec possit et diabolus econtra sit adeo induratus in malo, quod bonum de cetero nec velit nec possit, tamen utrumque non est necessitate, sed ex libera utriusque electione, assuefactione et consolidatione, quare uterque liber est a necessitate. Cod. P 16va—vb; Pa 18ra.

diese Menschen bekunden vielmehr, daß ihnen gänzlich jene ‚libertas‘ fehlt, die ‚Freiheit von Sünde‘ genannt wird¹⁹³.

Radulfus möchte hier vor allem herausstellen, daß die Freiheit vom Zwang durchaus eine gewisse Gebundenheit an das Gute bzw. Böse, für das man sich entschieden hat, miteinschließen kann. Auch in der Ewigkeit, wenn die Verfestigung im Guten oder die Verhärtung im Bösen endgültig geworden ist, bleibt diese Freiheit noch bestehen. Man könnte dann jedoch von einer ‚bedingten Notwendigkeit‘ sprechen. Radulfus unterscheidet nämlich an anderer Stelle zwischen einer absoluten und einer bedingten Notwendigkeit und erklärt, daß nur erstere den freien Willen ausschließe, nicht jedoch letztere¹⁹⁴.

Die *Freiheit von der Sünde* besitzt nicht jedes Vernunftwesen¹⁹⁵. Um dies näher zu erläutern, greift nun Radulfus die von Simon von Tournai in seinen Werken verwendeten Begriffe ‚libertas libera‘ und ‚libertas liberata‘ auf. Er setzt dabei als bekannt voraus, daß die ‚ungebundene Freiheit‘ (libertas libera) ein durch sich und aus eigener Kraft gegebenes, die ‚befreite Freiheit‘ (libertas liberata) dagegen ein aufgrund fremder Hilfe erhaltenes Freisein für etwas darstellt¹⁹⁶. Nicht von Geburt aus, sondern lediglich aus Gnade werden wir vom Bösen befreit. Eigenmächtig sind wir frei, Böses zu verüben, dank der Gnade sind wir ‚befreit‘, Gutes zu tun. Die vollkommen ungebundene Freiheit kommt aber nur Gott zu; er vermag aus eigener Machtvollkommenheit das Gute zu entscheiden, auszuwählen und zu vollenden. Er ist jedoch nicht frei, Böses zu tun; denn wie das ‚malum‘ so ist auch die ‚potentia male agendi‘ keine eigentliche Befähigung, sondern eine Unfähigkeit bzw. Ohnmacht. Ebenso ist die Freiheit schlecht zu handeln keine Freiheit, sondern Schwäche und Versklavung. Da aber das Handeln Gottes, sein Urteilen, die Wahl und Ausführung des Guten jedes geschöpfliche Handeln übertrifft, besitzt Gott das Höchstmaß an Willensfreiheit¹⁹⁷. Aber auch der Teufel besitzt insofern ‚ungebundene Freiheit‘ (libertas libera), als er eigenmächtig frei ist für das Böse und nicht gnadenhaft ‚befreit‘ wurde für das Gute. Der gute Engel hat jedoch nur eine ‚befreite Freiheit‘. Er unterscheidet äußerst scharfsinnig zwischen Gut und Böse, erstrebt nur

¹⁹³ Ebenda: Quod autem solent homines conqueri et dicere: Vellem habere bonam voluntatem et non possum? Nequaquam huic praescribi libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiat, sed plane illa libertate, quae dicitur a peccato se carere testantur.

¹⁹⁴ Sp. U. lib. VII c. 34.

¹⁹⁵ Sp. U. lib. II c. 14: Libertatem vero a peccato non omnis creatura rationalis habet. Cod. P 16va; Pa 18ra.

¹⁹⁶ Vgl. oben Anm. 182. Vgl. dazu O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* I, 40—44.

¹⁹⁷ Sp. U. lib. II c. 14.

das Gute und führt auch das, was er will, ohne Hindernis durch. Dennoch hat er nicht die gleiche Willensfreiheit wie Gott, da ihm die göttliche Allmacht fehlt. Zudem besitzt er die vom Bösen ‚befreite‘ und im Guten gefestigte Freiheit nicht aus eigener Kraft, sondern dank der Gnade Gottes¹⁹⁸. Nochmals betont Radulfus wie schon an früherer Stelle, daß der Mensch wohl das Böse aus eigener Macht, das Gute aber nur mit Hilfe göttlicher Gnade tun könne; er besitzt also teils eine ‚libertas libera‘, teils eine ‚libertas liberata‘¹⁹⁹.

Die *Freiheit vom Leid* kommt allein jenen zu, die bereits die Freuden der himmlischen Heimat genießen. Es sind dies alle Menschen, in denen die Sünde nicht nur keine Herrschaft mehr besitzt, sondern überhaupt nicht mehr sein kann und die befreit von jedem Fehler und von jeder Verderbnis in der seligen Unsterblichkeit die Vollendung der dreifachen Freiheit innehaben²⁰⁰.

Fragen wir nun nach den Quellen dieses Abschnittes über die verschiedenen heilsgeschichtlichen ‚status‘ der Willensfreiheit, so ist es zunächst schwer, die direkte Vorlage des *Speculum Universale* — so es eine solche gibt — ausfindig zu machen; denn für die Theologen des 12. Jahrhunderts war die Lehre von der ‚libertas a necessitate, a peccato et a miseria‘ — so darf man wohl sagen — ‚allgemeines Lehrgut‘, das sich sogar im 13. Jahrhundert bei einzelnen Theologen mit einigen ergänzenden Abänderungen durchsetzen sollte²⁰¹. Sie wurde erstmals von Bernhard von Clairvaux in seinem gegen 1127 verfaßten Traktat ‚De gratia et libero arbitrio‘ vorgetragen²⁰² und seitdem von zahlreichen Theologen übernommen, unter anderem von der *Summa Sententiarum*²⁰³, den ‚Sententiae divinitatis‘²⁰⁴, der *Ysagoge in theologiam* (gegen 1150)²⁰⁵,

¹⁹⁸ Ebenda.

¹⁹⁹ Vgl. ebenda.

²⁰⁰ Sp. U. lib. II c. 15.

²⁰¹ So bei WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea* lib. II tr. 11 qu. 3: Est autem triplex notanda libertas in libero arbitrio generalis scilicet libertas necessitatis sive a necessitate, a peccato et a miseria. Ed. Paris 1500 fol. 64ra. Vgl. hierzu auch ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae, antequam esset Frater*, qu. 33 disp. 2 membrum 1: Respondeo: Liberum arbitrium (dicitur) multipliciter: liberum a necessitate, a coactione, a miseria et a culpa. Ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, 578.

²⁰² BERNARDUS, *Tractatus de gratia et libero arbitrio* c. 3: Cum igitur, prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit nobis proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate (PL 182, 1005B/C).

²⁰³ SUMMA SENTENTIARUM, tr. III c. 9: Est namque triplex libertas: a necessitate, a peccato, a miseria (PL 176, 102C).

²⁰⁴ SENTENTIAE DIVINITATIS, tr. II: Tres sunt libertates: Prima a peccato . . . a miseria . . . a necessitate. Ed. B. Geyer 24s.

²⁰⁵ YSAGOGUE IN THEOLOGIAM, lib. I ed. A. Landgraf, *Ecrits Theologiques des l'école d'Abélard* (Spic. Sac. Lov. 14), Louvain 1934, 98: Dividitur autem in tria libertas. Est enim libertas a necessitate, a peccato, a miseria.

von Petrus Lombardus²⁰⁶ und Gundulphus von Bologna²⁰⁷. Auffallend jedoch ist, daß sich diese Dreiteilung der Willensfreiheit nicht in jenen Schriften findet, die aus der Porretanerschule stammen oder ihr nahe stehen und nach 1150 entstanden sind²⁰⁸. Die Tatsache, daß Bernhard 1147/48 als Kläger gegen Gilbert aufgetreten ist, erklärt diese ‚Abstinenz‘ von seiten der Porretaner. Da auch Radulfus Ardens als ‚Porretaner‘ gilt — er nennt Gilbert namentlich als „Magister vero Gilbertus episcopus Pictaviensis“²⁰⁹ — wird man zunächst vermuten, daß er diese Lehre aus einer zweiten Quelle in Unkenntnis der Tatsache, daß es sich hierbei um eine Doktrin Bernhards handelt, übernommen habe. Was die Aufeinanderfolge der drei Termini betrifft, so folgen von den genannten Werken nur die ‚Sententiae divinitatis‘ der Bernhard’schen Abfolge ‚a peccato, a miseria, a necessitate‘, während die Summa Sententiarum, die Ysagoge und die Sentenzen des Lombarden, aber auch das Speculum Universale die Reihenfolge ‚a necessitate, a peccato, a miseria‘ einhalten. Das gleiche gilt auch von der ‚Sententia 109‘, die O. Lottin der Schule Anselms von Laon einreicht, die jedoch keine Vorlage für Bernhard, sondern eher ein Exzerpt aus seinem Traktat zu sein scheint²¹⁰. Hat Radulfus nun, was am nächsten zu liegen scheint, sich der Sentenzen des Lombarden oder einer der in dieser Gruppe genannten Schriften bedient? Der folgende Vergleich zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Radulfus hat vielmehr in liber II cap. 12 den Text direkt aus dem Traktat ‚De gratia et libero arbitrio‘ Bernhards übernommen. Auch in Kapitel 13 stützt er sich zumindest im Schlußteil auf Bernhard.

Bernhard von Clairvaux
De gratia et libero arbitrio c. 3
 (PL 182, 1005B—1006B)

Radulfus Ardens
Speculum Universale lib. II, c. 12,
 Cod. P 16va; Pa 17vb—18ra.

Triplex sit nobis proposita libertas,
a peccato, a miseria, a necessitate;
 hanc ultimo loco positam contulit

Ex praemissis igitur perpendere
 possumus triplicem arbitrii liber-
 tatem, libertatem *a necessitate*, liber-

²⁰⁶ SENT. lib. II dist. 25 c. 8: Est namque libertas triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. Ed. Quaracchi 432; PL 192, 708.

²⁰⁷ GANDULPHUS, *Sent.* lib. II § 204: Est enim triplex arbitrii libertas: libertas a miseria et culpa . . . et . . . a necessitate. Ed. J. de Walter 260.

²⁰⁸ Sie findet sich weder in der Summe ‚*Quoniam homines*‘ des ALANUS noch in der Summe und in den Disputationen des SIMON VON TOURNAI. Vgl. auch O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* I, 40—50.

²⁰⁹ Sp. U. lib. VIII c. 94.

²¹⁰ SENTENTIA 109 (114): De triplici libertate, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* V, 87. Wie E. Kleineidam hierzu nachweist, dürfte es sich bei dieser Sentenz jedoch nicht um eine Schöpfung Anselms von Laon, sondern eher um ein Exzerpt aus Bernhards Traktat ‚De gratia et libero arbitrio‘ handeln. Vgl. E. KLEINEIDAM, *De triplici libertate*. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?, in: Cîteaux 11 (1960) 56—62.

nobis in conditione natura, in primam restauramur *a gratia*, media nobis reservatur in patria. Dicatur igitur *prima libertas naturae, secunda gratiae, tertia vitae vel gloriae*.

Primo nempe in liberam voluntatem ac *voluntariam libertatem* conditi sumus nobilis Deo creatura; *secundo* reformamur in *innocentiam nova* in Christo creatura, *tertio* sublimamur in gloriam *perfecta in spiritu creatura*.

Prima ergo libertas habet multum honoris, *secunda* plurimum etiam virtutis, novissima *cumulum iucunditatis*. Ex *prima* quippe praestamus ceteris animantibus, in *secunda* carnem, per *tertiam* mortem subijcimus . . .

(PL 182, 1005A):

Ubi spiritus Domini, ibi libertas (2 Cor 3, 17).

et nos transibimus in *libertatem gloriae filiorum Dei* (Rom 8, 21).

Qua libertate Christus nos liberabit (Gal 4, 31), cum nos utique tradet regnum Deo et Patri. De hac enim et item de illa, quam diximus a peccato, puto quod Judaeis aiebat: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis* (Jo 8, 36). *Liberum arbitrium liberatore indigere* significabat: sed plane, qui illud liberaret non a *necessitate*, quam, voluntas cum esset, penitus non noverat; sed a *peccato* . . . Porro et a *miseria*, quae est *poena peccati*, habuit nihilominus libertatem, sed *potentia*, non actu.

tatem a *peccato*, libertatem a *miseria*. Primam contulit nobis in *conditione natura*, secunda restauratur a *gratia*, tertia reservatur in patria. *Prima* est *naturae, secunda gratiae, tertia gloriae*.

Primo enim in *voluntarium libertatem* conditi sumus nobilis Deo creatura; *secundo* reformamur in *innocentiam nova* in Christo creatura, *tertio* sublimamur in gloriam *perfecta in spiritu creatura*.

Prima libertas habet multum honoris, *secunda* plurimum virtutis, tertia *cumulum iucunditatis*. In *prima* bruta animalia, in *secunda* caro nostra, in tertia mors nobis subiugatur. A *prima* dicitur liberum arbitrium; de *secunda* dicitur: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor 3, 17). De *tertia* dicitur: *Ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei* (Rom 8, 21). De *secunda* et *tertia* dicitur simul:

Qua libertate Christus nos liberavit (Gal 4, 31).

Et: *Si Filius liberavit, vere liberi eritis* (Jo 8, 36) significans *liberum arbitrium indigere liberatore non a necessitate, sed a peccato et a miseria*, a quibus liberari non poterat, nisi per eum, qui solus hominum factus est inter mortuos liber (Ps 87, 6), libera et etiam a peccato et etiam a *peccati poena* liber fuit *potentia*.

Die Parallelen in liber II Kapitel 13 mit Bernhard sind allerdings bedeutend spärlicher²¹¹. Auf alle Fälle zeugt es von einer sachlichen Arbeitsweise des Radulfus, wenn er ohne Rücksicht auf die Auseinandersetzung zwischen Gilbert und Bernhard auch von dem Gegner seines vermutlichen Lehrers jene Texte übernimmt, die ihm theologisch bedeutsam erscheinen. Gleichzeitig aber wird hier deutlich, daß man Radulfus Ardens nicht einfachhin und ausschließlich als ‚Porretaner‘ einordnen darf. Er steht, wenngleich er in vielem den Lehrmeinungen der Gilbert-Schule folgt, doch auf einer breiten theologischen Grundlage.

5. Wille und Zwang

Neben diesen seinen Ausführungen zur Willensfreiheit schneidet Radulfus im fünften Buch des *Speculum Universale* noch eigens die Frage an, ob der Wille gezwungen werden könne. Hier allerdings geht er wieder recht eigenständig vor, indem er seine Lehre von den Grundaffekten der Seele²¹² auswertet. Aus der Begriffsbestimmung des Willens als eines spontanen Strebens ergibt sich zunächst, daß dieser nicht genötigt werden kann, anders zu wollen als er tatsächlich will. Dennoch sagt man, der Wille werde zum Nachgeben gezwungen, etwa dazu, daß er, was er wollte, nicht ausführt, sondern vielmehr ohne Widerstand geschehen läßt, was er nicht wollte. Das aber bedeutet: Wollend wird er gezwungen, gegen seinen Willen zu handeln. Übrigens geschieht dies genau genommen im schwachen oder nicht genügend gefestigten Willen²¹³. Radulfus unterscheidet nämlich je nach der Beeinflussungsmöglichkeit einen schwachen, einen starken, einen stärkeren und einen äußerst gefestigten Willen²¹⁴.

Neben dem Vernunfturteil greift er nun einige Grundaffekte der Seele heraus, die den Willen zum Nachgeben zu zwingen vermögen:

- a) ein klares Urteil (*discretio*), das einen entgegenstehenden Willen verurteilt und das Gegenteil billigt;
- b) Abneigung (*odium*), die jenen Willen meidet;
- c) Furcht (*timor*), die vor ihm abschreckt;

²¹¹ BERNARDUS, De gratia et libero arbitrio c. 4, PL 182, 1060—1007B: Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo, universaeque tam malae, quam bonae rationali convenit creaturae . . . Et sicut coelestis angelus, aut etiam Deus ipse, permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate: sic profecto diabolus aequae libero in malum et corrui, et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu . . . Quod autem homines solent conqueri, et dicere: Volo habere bonam voluntatem, et non possum; nequaquam hic praescribit libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiatur: sed plane illa libertate, quae dicitur a peccato, se carere testantur. — Die wörtlichen Übereinstimmungen mit dem Text des *Speculum Universale* sind kursiv gedruckt. Vgl. Sp. U. lib. II c. 13.

²¹² Vgl. oben § 8, II—III.

²¹³ Sp. U. lib. V c. 30.

²¹⁴ Vgl. ebenda.

- d) Liebe (*amor*), die das Gegenteil ersehnt;
- e) Hoffnung (*spes*), die nach dem Gegenteil Ausschau hält²¹⁵.

An dieser Stelle bricht wieder die dualistische Aufspaltung des Willens in einen ‚fleischlichen‘ (*voluntas carnalis*) und einen ‚geistigen‘ (*voluntas spiritualis*) durch²¹⁶. Ersterer wird überwunden und zum Nachgeben gezwungen durch die ‚höhere Vernunft‘ (*ratio superior*), durch Abneigung und Furcht vor Lastern und Höllenstrafen sowie durch Sehnen (*amor*) und Hoffen auf Tugenden und himmlische Verheißungen. Die Vernunft allerdings verurteilt den ‚fleischlichen‘ Willen bzw. das Wollen dem Fleische nach, billigt aber den geistigen Willen²¹⁷.

In entsprechender Weise vermögen die folgenden fünf Faktoren den geistigen Willen gelegentlich zu überwältigen und zum Nachgeben zu zwingen:

- a) das sinnhafte Urteil, das die geistigen Bedürfnisse mißachtet und die ‚fleischlichen‘, d. h. rein irdischen fördert;
- b) Abneigung, die jene ‚voluntas spiritualis‘ meidet;
- c) Furcht, die davor abschreckt;
- d) Liebe, die ‚Fleischliches‘ bzw. rein Irdisches erstrebt;
- e) ein Hoffen und Ausschauen nach dem rein Irdischen (Fleischlichen)²¹⁸.

Die Frage, welche Antriebe Zwangscharakter tragen und entschuldigen und welche nicht, beantwortet Radulfus mit der Unterscheidung zwischen lasterhaften, natürlichen und wesensgemäßen Anregungen. Lasterhaft, d. h. Folge einer Vernachlässigung der Natur sind z. B. das Sehnen und Hoffen auf Reichtümer und Ehren oder die Abneigung und Furcht vor Armut und Verdemütigung; natürlich, d. h. von Natur aus eingegeben, sind das Sehnen und Hoffen auf einen Ehegatten und auf Nachkommenschaft sowie die Abneigung und Furcht davor, sie zu verlieren; wesensgemäß, d. h. ursprünglich anhaftend, sind die Lebenssehnsucht und -hoffnung sowie die Abneigung und Furcht vor Krankheit und Tod. Die lasterhaften tragen weder Zwangs- noch Entschul-

²¹⁵ Sp. U. lib. V c. 31: Ad hoc autem quod secundo quaerebatur, quae voluntas a quibus possit cogi, considerandum est, quod quinque sunt, quae contrariam cogunt cedere voluntatem: Discretio, odium et timor, amor et spes. Discretio quippe contrariam sibi voluntatem damnat et contrarium approbat, odium illam fugit, timor illam abhorret, amor vero contrarium desiderat, spes illud exspectat. Duae autem sunt voluntates: Carnalis et spiritualis. Cod. P 61ra; Pa 73va.

²¹⁶ Vgl. oben § 9, II, 3.

²¹⁷ Vgl. ebenda: Carnalem igitur voluntatem quinque superant et cedere cogit: Ratio quippe carnalem voluntatem damnat et spiritualem approbat; odium vero vitiorum et gehennae illam fugit; timor illam abhorret. Et e contrario amor istam desiderat et spes exspectat.

²¹⁸ Ebenda: E contra spiritualem quoque voluntatem quinque quandoque superant et cedere cogunt: Discretio sensualis, quae spiritualia desideria contemnit et carnalia commendat, odium quoque, quod eam fugit, et timor, qui eam abhorret, amor quoque qui carnalia desiderat spesque, quae illa quaerit et exspectat.

digungscharakter, die naturgegebenen nötigen zum Teil und entschuldigenden dementsprechend; die wesensgemäßen Antriebe aber tragen stärkeren Zwangs- und entsprechend auch Entschuldigungscharakter²¹⁹. Radulfus illustriert das Gemeinte wiederum mit einigen Beispielen: Wenn ein Alleinstehender aus Habsucht irdisches Gut an sich rafft und sammelt, so handelt er ungezwungen und trägt die volle Verantwortung dafür; tut dies jedoch ein Familienvater aus Vorsorge für Frau und Kinder, so handelt er aus einer entsprechenden Notwendigkeit heraus und ist entschuldigt. Wenn aber zur Zeit der Verfolgung ein Prediger aus Furcht vor dem Tode nicht mehr das Wort Gottes verkündet, sich versteckt oder von Stadt zu Stadt flieht, so steht er unter Zwang und ist entschuldigt. Allerdings gibt es sehr wohl Aufgaben von solcher Wichtigkeit, daß ihre Unterlassung durch keinerlei Antriebe gerechtfertigt werden kann, auch nicht durch den Tod. Dies sind z. B. der Glaube, das Bekenntnis zu Christus, die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, die das Leben des Geistes ausmachen und deren Gegenteil, die Laster, dessen Tod. So dürfen wir z. B. niemals wegen des leiblichen Lebens den Geist vernichten, noch aus Furcht vor dem leiblichen Tod den Geist (das geistliche Leben) angreifen²²⁰.

Für Radulfus ist der erzwungene Wille zwar noch mit Sicherheit ein Wollen, aber ein schwaches und ungenügendes²²¹. Am Beispiel der Verleugnung Petri erläutert dies der Magister noch näherhin: Petrus liebte sehr wohl Christus und wollte ihn nicht verleugnen. Er wollte aber auch nicht sterben; dennoch zog er es vor, lieber Christus zu verleugnen als zu sterben²²².

6. Wille und Verdienst

Die Bedeutung des Willens für das menschliche Verdienst erhellt aus der dreifachen Tatsache, daß der Wille

- a) zum Heile ausreichend ist;
- b) für die Tat gerechnet wird, und zwar in dem Falle, wo zur Verwirklichung keine Gelegenheit mehr vorhanden ist;
- c) dem Werk das sittliche Gepräge (*nomen*) gibt.

Wenngleich der gute Wille unter Umständen auch ohne Werk zum Heile ausreicht, so gilt doch keineswegs umgekehrt, daß das Werk ohne Willen genügt; nur in Ausnahmefällen ist dies möglich, z. B. bei den

²¹⁹ Sp. U. lib. V c. 32.

²²⁰ Ebenda.

²²¹ Sp. U. lib. V c. 33.

²²² Ebenda.

von Herodes um Christi willen getöteten Kindern²²³. Sagt man jedoch „Der Wille zählt für die Tat (*pro facto*)“ und versteht man unter dem Wörtchen ‚für‘ (*pro*) die Höhe des Verdienstes, so besitzt dieser Satz keine allgemeine Gültigkeit. Er stimmt nicht für das böse Tun (*in invio*); der Wille zum Totschlag oder zum Ehebruch an sich zeugt noch keine so schwere Schuld wie Wille und Tat zusammen. Wohl aber kann beim Guten (*in via*) der Wille für die Tat stehen²²⁴. Für einen Armen gilt der gute Wille zum Almosen so viel wie die wirkliche Gabe des Almosens. Ähnlich brachten die zwei um Gottes willen geopfertenen Münzen der Witwe ebenso hohen Gewinn wie die großen Gaben den Reichen; denn ungleich waren die Möglichkeiten, aber gleich der Wille, Gott jedoch mißt nicht das *quantum*, sondern das *ex quanto*²²⁵. Wenn darum gesagt wird: „Der Wille zählt für das Werk“, so ist ‚für‘ (*pro*) nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen²²⁶.

Für Radulfus ist also der Wille wesentliches Moment der Sittlichkeit. Insofern macht er mit der im 12. Jahrhundert von Abaelard in überspitzter Weise vorgetragenen ethischen Imputation voll Ernst. Das sittliche Tun, aber auch das objektive Geschehen als solches wird wesentlich geprägt vom Willen dessen, der dieses Werk vollzieht. An einem im 12. Jahrhundert öfters vorgetragenen Beispiel — das uns heute recht konstruiert erscheint — zeigt er, daß die Sittlichkeit einer Handlung — selbst wenn die Handlung aufgrund eines Irrtums sachlich falsch ist — entscheidend vom Willen bestimmt wird: Wenn ein Ehemann mit seiner

²²³ Vgl. Sp. U. lib. V c. 35: Quanta autem sit voluntas ad merendum, in tribus demonstratur videlicet, quia ad salutem sufficit, quia pro facto reputatur, quia operi nomen imponit. Per primum volentem salvat, per secundum eum factori adaequat, per tertium bonitatis vel malitiae nomen operi praestat. Per primum apparet ad merendum efficax, per secundum efficacior, per tertium efficacissima. Sane, quod voluntas ad salutem sufficiat non habenti scilicet tempus operandi, ostendunt angeli in nativitate Domini cantantes: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Et Dominus per Prophetam: In quacumque hora ingemuerit peccator vita vivet et non morietur. Ceterum cum ad salutem sufficiat prona et bona voluntas sine opere, numquid ex opposito sufficere valet ad salutem opus sine voluntate? Minime nisi in quibusdam privilegiatis, ut in sanctis innocentibus, qui propter Christum ab Herode iugulati sunt, qui tamen in hoc non operati, sed potius passi sunt. Cod. P 61vb; Cod. Pa 74rb.

²²⁴ Vgl. ebenda: Ceterum quando dicitur, quod voluntas pro facto reputatur, considerandum est, quod si haec praepositio ‚pro‘ in designatione quantitatis ponatur, ut scilicet tantum mereatur quis pro sola voluntate, quantum pro voluntate et opere, non est generaliter verum. In invio quippe nusquam est verum. Non enim est tantum aliquis reus pro voluntate occidendi vel moechandi, quantum pro voluntate et opere. In via vero potest voluntas pro facto reputari. Cod. P 61vb; Pa 74va.

²²⁵ Ebenda: Et tantum valent viduae duo minuta pro Deo oblata, quantum divitibus multa et ampliora; nam si dispar est facultas, tamen par est voluntas. Et Deus non pensat quantum, sed ex quanto.

²²⁶ Ebenda: Eapropter cum dicitur, quod voluntas pro facto reputatur, haec praepositio ‚pro‘ non in designatione quantitatis intelligenda est, sed in designatione qualitatis, ut videlicet intelligamus, quod sicut damnatur vel salvatur aliquis pro opere, ita etiam damnatur pro sola voluntate etsi non tantum.

Frau ein Kind zeugen möchte, ihm aber an Stelle der Frau heimlich seine eigene Tochter unterschoben wird, ist dann dieses Geschehen schlecht? Radulfus antwortet hierzu: Wegen des zugrundeliegenden guten Willens, der eigenen Frau und nicht seiner Tochter beizuwohnen, war der Wille und damit auch das Werk gut²²⁷.

Die Ausführungen dieses ersten Kapitels über die Psychologie des Speculum Universale haben gezeigt, welche Bedeutung Radulfus den subjektiven Faktoren menschlichen Handelns einräumt. Die seelischen Kräfte des Menschen — die erkenntnismäßigen wie die affektiven und emotionalen — sind sehr wohl unlösbar mitsammen verknüpft, besitzen aber ihre eigenständige Bedeutung. Das Wollen — vor allem das dem Menschen zukommende freie Wollen — ist die Grundlage und Voraussetzung für das gesamte sittliche Handeln des Menschen. — Von diesen Überlegungen über die Freiheit, die grundsätzlich auf das Gute hin gesehen und gewertet werden muß, fällt auch ein Licht auf die heute wieder neu aufgeworfene Diskussion um den Begriff der menschlichen Freiheit. Wenn heutige Theologen unter Hinweis auf die paulinische Freiheit der Kinder Gottes ebendiese Freiheit als „der in Christus ermöglichte und erhobene Freiheitsvollzug“ als *befreite Freiheit* deuten²²⁸, so sind dies im allgemeinen keine umwälzend neuen Gedanken. Bereits in der Porretanerschule des 12. Jahrhunderts war der Begriff der ‚befreiten Freiheit‘ geläufig, wie die Untersuchungen dieses Paragraphen gezeigt haben; nur geriet er bald in Vergessenheit. Schon Wilhelm von Auxerre gebraucht ihn in seiner Summa aurea nicht mehr²²⁹. Auch Thomas von Aquin scheint ihn nicht verwendet zu haben²³⁰.

Daß auch die auf seiten des Objektes liegende Beschaffenheit nicht bedeutungslos ist, zeigen die folgenden Ausführungen über das sittlich Gute und die Tugenden im allgemeinen.

²²⁷ Ebenda: Opponitur huic de eo, qui vult uxorem suam cognoscere causa prolis percipiendae et filiam suam se illi clam supponentem cognoscit, quoniam eius bona est voluntas et tamen malum est opus. Ad quod dicendum est, quoniam huius bonae voluntatis uxorem suam cognoscere volentis non fuit opus hanc cognoscere, sed potius suam cognoscere, quod profecto opus sicut et voluntas bonum est.

²²⁸ Vgl. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a. 1965, 215—237, besonders 235 ff.

²²⁹ Vgl. WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea*, ed. cit. fol. 64ra.

²³⁰ Vgl. hierzu L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, Stuttgart 1958, 445 f.

3. KAPITEL

DIE LEHRE VOM SITTLICH GUTEN UND VON DER TUGEND IM ALLGEMEINEN

§ 10 *Das sittlich Gute und die Tugend*

I. Die sittliche Güte

Wenn in diesem Zusammenhang nach der sittlichen Güte gefragt wird, so bietet sich zunächst folgende Überlegung an:

- a) Was macht die sittliche Qualität des Tuns eigentlich aus?
- b) Wodurch wird die handelnde Person als solche gut oder böse?

Auf die zweite Frage gaben die Ausführungen des vorausgehenden Kapitels bereits eine Antwort, die jedoch noch einer gewissen Ergänzung bedarf. Hier nun geht es vornehmlich um die sittliche Qualität des Tuns als solchem.

1. Die objektive Sittlichkeit der Handlung

Bei der Frage nach der objektiven Sittlichkeit der Handlung muß einleitend das Mißverständnis abgewehrt werden, als handle es sich hierbei um eine Art Sittlichkeit, die ohne Bezug und Berücksichtigung der subjektiven Seite gesehen und gewertet werden kann. Wenngleich unter ‚objektiv‘ die in der Handlung bzw. im Werk sich niederschlagende sittliche Qualität oder die ‚sittliche Aussage‘ der Handlung als solche (ohne Berücksichtigung der Absicht des Täters) verstanden wird, unter ‚subjektiv‘ dagegen jene ‚Moralität‘, die die handelnde Person gut oder böse werden läßt und die — wie wir sahen — wesentlich von der Intention bestimmt wird, so läßt sich doch eine strenge Trennung zwischen diesen beiden Bereichen überhaupt nicht vornehmen; denn ohne eine personale Beteiligung des handelnden Subjekts wird man auch nicht von einer objektiv gegebenen sittlich guten oder sittlich schlechten Tat sprechen können. Stets gilt zu beachten, was L. M. Weber sagt: „Das Objektive und das Personale lassen sich hier nicht schlechthin trennen. Nur im personalen Vollzug werden die objektiven Werte des Sittlichen wirksam. Objektive Sittlichkeit ist letztlich immer personale Sittlichkeit“¹.

¹ L. M. WEBER, *Das Objektive und das Personale*. Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*. Festschrift für W. Schöllgen, Düsseldorf 1964, 450—474, besonders 451.

Gerade die Scholastik aber hat nun die Sittlichkeit des Tuns besonders nach der objektiven Seite hin untersucht, ohne dabei die subjektive zu unterschlagen. Wie bereits oben gezeigt², ist für Radulfus die Ausrichtung der Intention auf das geforderte Ziel die Ursache dafür, daß das vernünftige Geschöpf gut und rechtschaffen genannt werden kann. Umgekehrt wird durch die Verkehrung des ‚finis‘ ebendieser Mensch wie auch sein Tun böse und ungerecht³. — Mit ‚gut und rechtschaffen‘ (bonum et iustum) meint Radulfus, wie die folgenden Darlegungen über das ‚bonum‘ und ‚iustum‘ genauer zeigen werden, die sittliche Güte. Diese wird also wesentlich durch die Zielsetzung von seiten des Menschen bestimmt. Auch die weiteren Ausführungen des Magisters betonen nochmals: Wenn die Zielsetzung dessen, der die Handlung vollzieht, mit dem ‚finis actionis‘ als solchem übereinstimmt — d. h. wenn also der Handelnde sein Tun ebenso auf die Ehre Gottes ausrichtet, wie dies bei der ‚actio‘ bereits der Fall ist — sie erstreckt sich ja auf das Lob Gottes —, so werden der Täter und sein Tun gut genannt. Stimmt jedoch der ‚finis agentis‘ mit dem ‚finis actionis‘ nicht überein, so werden beide als schlecht bezeichnet. Dennoch verliert die Handlung ihren ‚finis debitus‘ nicht; sie wird darum in sich selbst gut genannt; denn was auch immer der Mensch als ‚Gehilfe‘ (minister) beabsichtigt, der Urheber (Gott) lenkt es zu seinem eigenen Lob. Ob jemand Unzucht treibt, raubt oder stiehlt, Gott leitet dies dennoch zu seiner Ehre, indem er durch seine Barmherzigkeit die reumütigen Täter heiligt oder sie, falls sie verstockt bleiben, durch seine Gerechtigkeit straft⁴.

Diese Sätze unterstreichen die ontologische Güte so stark, daß man unwillkürlich fragt: Worin besteht dann eigentlich noch die Schlechtigkeit des sündhaften Tuns? Gibt es ein solches überhaupt noch? Welchen Charakter erhält das sittliche Übel? Auch hierzu nimmt das *Speculum Universale* Stellung.

² Vgl. oben § 9, V.

³ Sp. U. lib. I c. 25: Cum igitur directio intentionis ad debitum finem causa sit, quare rationalis creatura et actio eius bona et iusta dicatur, ita e contra et perversio finis est causa quare eadem creatura et actio eius et mala et iniusta dicatur. Cod. P 6va; Pa 7ra.

⁴ Ebenda: Cum igitur finis agentis consonat actionis fini, quando scilicet quemadmodum actio ad divinam laudem tendit, sic ad eandem agens eam dirigit et agens bonus et actio bona dicitur. Quando vero finis agentis a fine dissonat actionis, agens malus et actio mala nuncupatur. Actio tamen a debito fine non privatur. Unde et in semetipsa dicitur bona. Quidquid enim intendat homo minister, auctor ad laudem suam dirigit actionem, licet enim homo fornicetur, licet rapiat, licet furetur, tamen hoc Deus ad laudem suam dirigit, dum tales per misericordiam quae tamen poenitentes sanctificat vel pertinaces per iustitiam damnat. Unter dem ‚finis actionis‘ versteht Radulfus, wie er selbst sagt, „id propter quod a Deo auctore fit, ut scilicet sit complexio divinae voluntatis“.

2. Die ontologische Güte und die forensische ‚malitia‘

Radulfus Ardens betont das dem einzelnen Sein und Tun inneliegende objektive Gutsein sehr stark. Dahinter steht die metaphysische Erkenntnis, daß alles Sein, insofern es ist, auch gut ist. Selbst durch die vom Menschen vorgenommene eigenmächtige Verkehrung des Zieles verliert das jeweilige Tun nicht seine seinsmäßige Güte. Die Handlung als solche behält also immer ihren ‚finis debitus‘. Darum gibt es für Radulfus keine Verkehrung des ‚finis actionis‘, obgleich der Handelnde selbst, soweit es an ihm liegt, den ‚finis‘ zu verkehren vermag. Wenn trotzdem diese ‚Perversion‘ als Übel bezeichnet wird, dann nicht, weil sie wirklich ein solches ist, sondern weil sie ein ‚malum‘ genannt werden könnte, wenn sie tatsächlich so wäre, wie sie die handelnde Person intendiert⁵.

Die sittliche Schlechtigkeit erhält hier im Vergleich zur seinsmäßigen, ontologischen Güte mehr oder weniger einen äußerlichen, „forensischen“ Charakter, der den seinsmäßigen guten Kern unangetastet läßt. Radulfus zieht zum Vergleich das Beispiel des Verräters heran, der zwar alles getan hat, was in seiner Macht stand, um den König zu verraten, es aber trotzdem nicht vermochte und der trotzdem ‚Verräter‘ genannt und hingerichtet wird. Ebenso wird auch derjenige ein ‚perversor finis‘ genannt, der tut, was er kann, um das Ziel zu verkehren, es aber doch nicht vermag. Weder liegt in dem einen Fall ein wahrer, d. h. gelungener Verrat noch in dem anderen eine wahre, d. h. erfolgreiche Verkehrung des Zieles vor; sie wird nur so bezeichnet⁶.

Wie kommt Radulfus Ardens eigentlich zu dieser veräußerlichten Sicht des ‚malum‘ bzw. der ‚malitia‘? Auffallend ist zunächst, daß er, jedenfalls an dieser Stelle, keineswegs das ‚bonum et iustum‘, die sittliche Güte, ‚forensisch‘ sieht und wertet, wohl aber das Böse. Der Grund muß darin gesucht werden, daß der Magister ‚bonum‘ und ‚malum‘ primär ontologisch bestimmt und dementsprechend das ‚malum‘, das ja die zugrundeliegende seinsmäßige Güte unangetastet läßt, nur als eine äußerliche Verkehrung des Zieles von seiten des Menschen betrachtet — eine ‚perversio‘, der zwar seinsmäßig kein eigentliches ‚esse‘ zukommt, die aber doch für den Menschen folgenschwere Konsequenzen nach sich

⁵ Sp. U. lib. I c. 26: Cum ergo actio numquam debito fine careat, nulla est finis actionis perversio, etsi agens quantum in se est finem pervertat. Dicitur autem haec perversio et malitia non quia vere sit, sed quia vere dici possit, si sic esset, ut agens intendit. Cod. P 6vb; Pa 7rb.

⁶ Ebenda: Quemadmodum igitur proditor quis dicitur et pro prodicione suspenditur, qui quamvis non possit, tamen quantum valet, ut regem prodat, agit, et perversor finis dicitur qui etsi pervertere non potest, tamen quantum potest facit, ut finis pervertatur. Et sicut non est, quod ille fecit, vera proditio, sed dicitur, sic non est hic vera finis perversio vel malitia, sed ita nuncupatur.

zieht. Ontologische und sittliche Güte werden nicht immer genügend klar auseinandergehalten. Andererseits ist es das Anliegen des Radulfus, auch noch für die Zeit nach dem Sündenfall, ja selbst in der Sünde die Finalität und Güte der Schöpfung gewahrt zu wissen. Unter diesen Gesichtspunkten wird auch die folgende Beweisführung des Magisters verständlich: Wäre das sittliche ‚malum‘ wirklich ein Übel, so könnte es in einundderselben Person keineswegs gleichzeitig neben einem ‚bonum‘ bestehen, das dieser Güte zuwider ist — wie ja auch in keinem Menschen Blindheit und Sehen gleichzeitig gegeben sein können. Da aber jedes Geschöpf gut ist, wird auch keines seiner Güte beraubt. Eher noch als die Blindheit kann man das Böse als ‚Nichts‘ bezeichnen; die Blindheit ist wohl ihrem ‚genus‘ nach Nichts, stellt aber ihrer Art (ratio) nach einen Mangel dar. Die ‚malitia‘ dagegen ist weder der Gattung noch der Art nach ein ‚Etwas‘. Trotzdem wird der, der für eine Missetat verurteilt wird, nicht einfach für ein ‚Nichts‘ bestraft — wie ja auch jener, der einen Verrat verüben wollte, aber nicht konnte, nicht um eines ‚Nichts‘ willen hingerichtet wird⁷.

Radulfus Ardens sieht also das sittlich Böse wesentlich in der vom Menschen vorgenommenen Verkehrung des Zieles, die seinsmäßig allerdings nur ein mißlungener Versuch bleibt. Der Mensch vermag überhaupt nicht die vom Schöpfer aller Kreatur eingegebene Zielausrichtung zu verkehren. Insofern besitzt dieses ‚malum‘ kein eigentliches Sein. Trotzdem haftet der Mensch dafür. Gott zieht ihn für diesen Zerstörungsversuch der seinsmäßigen Ordnung zur Rechenschaft. Vergleicht man hiermit die Sicht und Wertung der ‚malitia‘ zur Zeit der Vorscholastik bzw. bei jenen Kreisen, die an einer Erfolgshaftung festhalten und im äußeren Geschehen als solchem auch das ‚malum‘ erblicken, so erkennt man den radikalen Unterschied⁸. Das Speculum Universale setzt die ethische Imputationslehre bereits voraus; es bietet keinen Platz mehr für eine Erfolgshaftung. Radulfus verlegt das sittlich Böse wesentlich in das Verhalten der handelnden Person, die eben nach dem Maß ihrer Schuldigkeit zur Verantwortung gezogen wird. Trotzdem vermag er infolge der ungenügenden Unterscheidung zwischen ontologischer und moralischer Güte das sittlich Böse in seiner Aussage nur schwer zu fassen. Einerseits ist es nur ein ‚negativum‘ am Sein,

⁷ Ebenda.

⁸ Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten von M. MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit*. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1932; St. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* (Studi e Testi 64), Città del Vaticano 1935, besonders die Einleitung und Kap. 1. Vgl. auch J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 66—101.

besitzt also kein ‚esse‘, andererseits aber kann man nicht einfach hin sagen, daß es nicht existiert, zumal es für den Menschen doch entsprechende Konsequenzen nach sich zieht. So hilft er sich damit, daß er die ‚malitia‘ einer sündhaften Handlung nur als etwas Äußerliches an dem in seinem Sein weiterhin gut bleibenden Geschehen betrachtet. Sein Zeitgenosse, der Porretaner Simon von Tournai, dagegen trifft bei der sündhaften ‚actio‘ die Unterscheidung zwischen ‚bonum‘ und ‚bona‘: Die Handlung, die Sünde ist, wird — was ihr Sein betrifft — ein ‚bonum‘ genannt; dennoch ist sie nicht gut, d. h. von der Liebe durchformt⁹.

3. Die aus Unwissenheit vollzogene Handlung

Wie steht es aber, wenn man nicht nur die Verkehrung des ‚finis‘, sondern auch die Unwissenheit insofern als ‚malitia‘ bezeichnet, als sie die Ursache dafür ist, daß jemand Böses wirkt, obgleich er Gutes beabsichtigt? Nach den Worten des Apostels hat ein solcher Mensch wohl ‚Eifer für Gott‘, nur keinen erleuchteten (Röm 10, 2)¹⁰. Radulfus wirft diese Frage auf, um in der Antwort darauf seine ‚ignorantia‘-Lehre zu entfalten. Dabei geht es ihm aber nicht in erster Linie um den Grad der Schuldigkeit, sondern um die Frage nach der Güte oder Schlechtigkeit des Tuns. Zwar sind beide Probleme eng mitsammen verbunden, der Ansatz und der Gesichtspunkt sind jedoch jeweils ein anderer.

Die Antwort hierzu hängt von der Art des Nichtwissens ab. Der Magister unterscheidet eine dreifache ‚ignorantia‘:

- a) dessen, was man kennen konnte und auch sollte;
- b) dessen, was man zwar wissen könnte, was zu wissen man aber nicht verpflichtet ist;
- c) dessen, was man weder wissen konnte noch sollte.

Nur im ersten Fall handelt es sich um eine ‚ignorantia ex contemptu‘, d. h. in der Mißachtung des rechten Zieles liegt die ‚perversio‘. Trotz der guten Absicht und Anstrengung wird davon auch das ‚opus‘ geprägt, d. h. verkehrt bzw. schlecht. Die beiden anderen Formen von Unwissenheit jedoch machen weder die handelnde Person noch ihr Tun schlecht¹¹.

⁹ SIMON VON TOURNAI, *Disputationes*, disp. 39 qu. 1 ed. Warichez 117: Actio ergo que peccatum est, inquantum est, dicitur bonum, habitu boni principii; non tamen bona, id est caritate informata.

¹⁰ Sp. U. lib. I c. 26.

¹¹ Sp. U. lib. I c. 26: *Respondemus*, quoniam animadvertendum est an ignorantia sit rei, quae sciri potuit et debuit, an quae sciri potuit, sed non debuit, an quae sciri nec potuit nec debuit. Ignorantia quippe rei, quae sciri et potuit et debuit, ex contemptu est. In contemptu autem recti finis perversio est. Itaque nec etiam malum opus, quod aliquis zelo bono patrat et rectum putat, absque recti finis persione est. Ignorantia vero rei, quae vel sciri potuit, sed non debuit vel nec sciri potuit nec debuit, nec bene intendentem nec opus eius malum facit. Cod. P 6vb; Pa 7rb.

An späterer Stelle, im fünften Buch, verwendet unser Magister ebenfalls eine Dreiteilung der ‚ignorantia‘, die der des ersten Buches durchaus entspricht, jedoch unter dem Gesichtspunkt der Zumessung der Schuld genauer unterscheidet. In umgekehrter Abfolge spricht Radulfus

- a) von notwendiger Unwissenheit in jenen Dingen, die wir nicht kennen können;
- b) von menschlicher Ignoranz jener Angelegenheiten, die wir wissen könnten, aber nicht müssen;
- c) von freiwilliger Unwissenheit jener Dinge, die wir wissen müßten und könnten, aber nicht wollen oder verachten.

Die erste entschuldigt ganz, die zweite nicht ganz, die dritte überhaupt nicht; sie macht vielmehr schuldig (klagt an)¹².

Ein Vergleich mit der ‚Ignorantia‘-Lehre der zeitgenössischen Theologen zeigt, daß Radulfus hier durchaus selbständig vorgeht¹³. Er übernimmt auch nicht die Unterscheidung zwischen Nichtwissen (nescire; non scire) und Unwissenheit (ignorantia), die Simon von Tournai und Alanus von Lille in ihrer Summa treffen. Für beide bezeichnet ‚nescire‘ das einfache Nichtwissen, ‚ignorantia‘ dagegen die Unkenntnis dessen, was man wissen mußte¹⁴.

4. Die verschiedene Bedeutung von ‚bonum‘

Da das Wort ‚bonum‘ recht verschieden gebraucht wird, gibt Radulfus zu Beginn seiner Ethik eine Übersicht. Auf dreifache Weise kann etwas gut genannt werden:

- a) dem Wesen nach (essentia); wesensmäßig ist allein Gott gut. Für ihn sind nämlich Sein und Gutsein identisch. Darum sagt der Herr im Evangelium: „Niemand ist gut als nur Gott allein“ (Lk 18, 19).
- b) der Bezeichnung nach (denominatione); dementsprechend heißt jedes Geschöpf ‚gut‘. Wie man das vom Menschen verrichtete Werk

¹² Vgl. Sp. U. lib. V c. 51: Porro ignorantia eorum, quae scire non valemus, necessaria est; ignorantia vero eorum, quae scire valemus, sed scire non debemus, vel si scire debemus, scire si est qui doceat non contemnimus, vocatur humana. Ignorantia autem eorum, quae scire debemus et possumus, sed scire nolumus vel contemnimus, voluntaria nuncupatur. Sane prima penitus excusat, secunda non penitus excusat, tertia non excusat, sed potius accusat. Cod. P 66va; Pa 80va. M. Müller verwendet lediglich diese Stelle des Speculum Universale, allerdings mit einer sehr verderbten Textgestalt. Vgl. M. MÜLLER, *Ethik und Recht* 148.

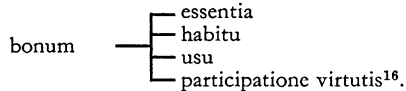
¹³ Vgl. ebenda 146 ff.

¹⁴ SIMON VON TOURNAI, *Summa*, Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 23ra: Aliud est enim nescire, aliud ignorare. Ignorantia enim est nescire, quod scire debes (Pa: non scire quid . . .) . . . Ignorantia autem est ex infirmitate, nescire autem (est) simpliciter nescire (Pa: non scire). Ebenso in Cod. Paris Nat. lat. 3114A fol. 33ra (= Cod. Pa). — ALANUS VON LILLE, *Summa Quoniam homines*, tr. 4 ed. GLORIEUX 310s.: Hec est ergo differentia inter scire et nescire et ignorare: scire est causas rerum nosse; nescire, aliqua non scire; ignorare, aliqua nescire ad quae scienda res tenetur lege sue nature.

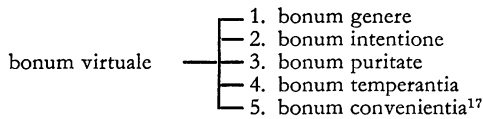
,menschlich‘ (*humanum*) nennt, so auch das Werk Gottes ,göttlich‘, das Werk des Schöpfers ,Geschöpf‘, das Werk des Guten ,gut‘.

c) der Brauchbarkeit nach (*usu*); in diesem Sinne wird alles das gut genannt, was irgendeinen Nutzen zeitigt¹⁵.

Unter den zeitgenössischen Theologen nimmt Simon von Tournai eine ähnliche, allerdings vierfache Aufgliederung des ,*bonum*‘ vor:



Die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen des *Speculum Universale* mit dem Text der ,*Disputationes*‘ legen die Vermutung nahe, daß Radulfus die Darlegungen Simons gekannt und ausgewertet hat. Nur reduziert er — entsprechend seiner Vorliebe für eine Drei- oder Fünzfzahl — dessen Vierteilung des ,*bonum*‘ auf eine Dreiteilung. Unter *gut* im engeren Sinne versteht er allerdings das tugendhafte Gutsein, das gleichzeitig auch verdienstlich ist für das ewige Leben. Es setzt sich aus folgenden fünf Faktoren zusammen:



Fehlt auch nur eines davon, so wird diese Güte — die als ,*bonum virtuale*‘ in etwa dem ,*bonum participatione*‘ des Simon von Tournai entsprechen dürfte — zerstört; denn nur alle fünf Faktoren zusammen lassen das ,*bonum virtuale*‘ zustande kommen¹⁸. Radulfus zählt darum

¹⁵ Sp. U. lib. I c. 12: Bonum igitur trifarie dicitur: Essentia, denominatione, usu. Essentia dicitur bonus solus Deus utpote, cui idem est prorsus esse, quod bonum esse et bonum esse, quod esse. Unde *Dominus* in Evangelio: Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus. Denominatione vero dicitur bona quaelibet creatura; quemadmodum enim opus hominis dicitur ab homine humanum, ita dicitur opus Dei a Deo divinum, a creatore creatura, a bono bona. Usu vero dicitur bona quaelibet res sive creator seu creatura, quae aliquam confert utilitatem, ut panis, vestis, bos, ovis, homo et similia. Cod. P 4ra; Pa 4rb.

¹⁶ SIMON VON TOURNAI, Disp. 39 qu. 1: *Bonum* quatuor modis dicitur: *essentia*, ut *Deus*, qui *solus* est *bonus* essentialiter; vel bonum habitu boni principii, ut *quaelibet res* dicitur bonum quia est a bono principio: quo modo *opus* dicitur *humanum*, quia est *ab homine*. Dicitur quoque aliquid *bonum usu* . . . Dicitur etiam bonum participatione virtutis . . . Ed. Warichez 116s. Die kursiv gesetzten Worte weisen auf die Übereinstimmung mit dem Sp. U. hin.

¹⁷ Sp. U. lib. V c. 42. An verschiedenen Stellen des *Speculum Universale* kommt Radulfus auf diese Fünfteilung des ,*bonum*‘ zurück. Gelegentlich spricht er dabi jedoch nicht vom ,*bonum intentione*‘, sondern vom ,*bonum fine*‘; vgl. Sp. U. lib. XI c. 165.

¹⁸ Sp. U. lib. V c. 42: Strictius ut quando vocamus bonum bonum virtuale, quod scilicet est meritum perennis vitae. Ad cuius constructionem quinque concurrunt videlicet, quod sit et bonum genere et bonum intentione et bonum puritate et bonum temperantia et bonum convenientia. Et si unum solum istorum defuerit, destruitur, et nisi omnia quinque concurrerint, non construitur, ut enim ait Aristoteles: Facilius est destruere quam construere. Cod. P 64rb; Pa 77va.

auch in liber I im Zusammenhang mit der Wesensbestimmung der Tugend ebendiese fünf Elemente auf und erklärt sie im einzelnen genauer. Nur spricht er nicht von ‚*bonum intentione*‘, sondern von ‚*bonum fine*‘¹⁹.

Ein *bonum genere* ist alles das, was seiner Art nach zum Guten zählt; es meint die artgemäße Güte, die dem ‚opus‘ als solchem eigen ist. An Stelle von ‚*bonum genere*‘ gebraucht Radulfus gelegentlich auch ‚*bonum opere*‘.

Das *bonum intentione* bezeichnet die sittliche Qualität des Tuns infolge der auf das rechte Ziel ausgerichteten Absicht des Täters — oder wie es in liber I heißt: Ein *bonum fine* ist das, was gesinnungsmäßig (in *intentione*) auf Gott bezogen wird²⁰. Ein Ungläubiger kann allerdings nicht die hier geforderte ‚*intentio recti finis*‘ besitzen; selbst wenn er intentionsmäßig sein Handeln auf Gott ausrichtet, hat er doch nicht Christus (den Sohn Gottes), der für jeden Glaubenden der ‚*finis ad iustitiam*‘ darstellt, und damit auch nicht Gott als den Vater wahrhaft zum Ziele²¹.

In ähnlicher Weise bezieht der Magister das *bonum puritate* auf den Gnadenstand dessen, der verdienstlich handeln möchte. In diesem Sinne ist das gut, was in rechter Absicht und ohne jede Beeinträchtigung von etwas Bösem geschieht²². Dem Ungläubigen fehlt diese Lauterkeit (*puritas*); alle seine Werke sind nämlich verderbt, selbst wenn sie den Anschein des Guten tragen²³. — Radulfus deutet in ebendiesem Sinne das Apostelwort: „Was nicht aus Überzeugung (*ex fide*) geschieht, ist Sünde“ (Röm 14, 23) und die unter dem Namen Augustin’s tradierte Sentenz Prosper’s von Aquitanien: „Das ganze Leben der Ungläubigen ist Sünde; es gibt nichts Gutes ohne das höchste Gut“²⁴. Erklärend fügt er hinzu: Auch alle guten Werke eines Ungläubigen werden von der Sünde des Unglaubens absorbiert, so daß diese Menschen vor Gott kein Wohlgefallen besitzen und nichts zu ihrem Heile vermögen. Ähnliches gilt vom Christgläubigen, solange er sich in der Todsünde (in *criminali*)

¹⁹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 19: *Constituatur enim virtute mens non ad malum, non ad vanum, sed ad bonum; ad bonum genere, ad bonum fine, ad bonum puritate, ad bonum temperantia, ad bonum convenientia*. Cod. P 5vb; Pa 6rb.

²⁰ So Sp. U. lib. I c. 19. — ‚Absicht‘ bzw. Gesinnung ist in diesem Zusammenhang wieder in einem dynamischen Sinne zu verstehen, wobei die Zielausrichtung und die dafür geforderte ‚Anspannung‘ mit eingeschlossen sind. Vgl. dazu die Darlegung über die ‚Intention‘ oben § 19, IV, 4.

²¹ Sp. U. lib. V c. 42.

²² Sp. U. lib. I c. 19.

²³ Sp. U. lib. V c. 42.

²⁴ PROSPER AQUITANUS, *Sententiae ex operibus S. Augustini*, PL 51, 441C. Zur Echtheit der Schrift vgl. E. DEKKER, *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), Steenbrugis 1951 n. 525.

aufhält; mag sein Werk auch der Art und der Intention nach gut sein und mit rechtem Maß (*temperantia*) und unter den erforderlichen Umständen (*convenientia*) vollzogen werden, so fehlt ihm doch noch die Lauterkeit; sein ‚opus‘ wie auch sein ganzes Leben werden durch den Einfluß der Todsünde verderbt²⁵.

Der Magister hat die beiden hier gedeuteten Stellen offensichtlich nicht direkt zitiert, sondern den Sentenzen des Lombarden entnommen; sie finden sich nämlich daselbst in der gleichen Zusammenstellung²⁶. Bereits hier kündigt sich an, was in der speziellen Tugendlehre des *Speculum Universale* durch die Tatsache, daß der Glaube als Grundlage allen tugendhaften Lebens gewertet wird und daß es ohne ihn nichts Gutes geben kann, zum Ausdruck kommt: Für Radulfus gibt es keine Trennung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Sittlichkeit. Glaube und Tugend gehören unabdingbar zusammen; jede Sittlichkeit ist zuinnerst als religiös-gläubige Sittlichkeit zu verstehen. Da es entsprechend der dem Mittelalter eigenen Sicht eines geschlossenen christlichen Abendlandes nur schwer verständlich erscheint, daß jemand ohne Schuld noch ungläubig sein könnte, wird meistens eine persönliche Schuld für die Ungläubigkeit vorausgesetzt und von einem ‚peccatum infidelitatis‘ gesprochen. Hinzu kommt, daß von den damaligen Theologen der Begriff der Sünde vornehmlich an der Sachrichtigkeit orientiert und bisweilen auch unabhängig von der zugrunde liegenden persönlichen Schuld betrachtet wird. Radulfus selbst gibt zwar keine eigene Definition des ‚peccatum‘. Doch sieht er — ähnlich wie nach ihm Thomas von Aquin und die Theologen der Hochscholastik — das Wesen der Sünde formal in der Abwendung von Gott. Dementsprechend ist eine Sünde um so schwerwiegender, je mehr sich der Mensch durch sie von Gott abwendet. Am weitesten aber entfernt sich der Mensch von seinem Gott durch den Unglauben²⁷. Auf dem Hintergrund eines solchen Sündenverständnisses muß die vorausgehende Argumentation des Radulfus Ardens bezüglich des verdienstlichen Handelns eines Ungläubigen gesehen und gewürdigt werden. Thomas von Aquin stellt später in seiner *Summa* in einem eigenen Artikel die Frage, ob jedes Tun des Ungläubigen Sünde sei. Dabei verwendet er in der ersten einleitenden Objection auch die nämlichen ‚auctoritates‘ Röm 14, 23 und die Pseudo-Augustinus-

²⁵ Sp. U. lib. V c. 42.

²⁶ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 41 c. 1—2 ed. Quaracchi 323; PL 192, 749.

²⁷ So THOMAS VON AQUIN, S. Th. II—II qu. 10 a. 3; vgl. DThA 15, 196. — Vgl. hierzu auch PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II dist. 35 c. 5 ed. Quaracchi 497: Per peccatum igitur non secundum locum aliquis longe fit a Deo; et in eo longe fit, quod ab eius similitudine recedit, et tanto longius, quanto fit dissimilior (PL 192, 737).

Sentenz. In seiner Antwort spricht er den ‚infideles‘ zwar das verdienstliche, aber nicht jedes gute Handeln ab. Er sagt: „Die Ungläubigen entbehren zwar der Gnade und vermögen so keine verdienstlichen Werke zu verrichten; in ihrem Tun aber sündigen sie nicht notwendig, sondern können noch Gutes zustande bringen, und zwar in jenen Dingen, die nicht auf das Ziel des Unglaubens ausgerichtet sind“²⁸. Wenngleich Radulfus zwischen gut und verdienstlich zu unterscheiden weiß, so trennt er doch beide Momente nicht so scharf voneinander, wie dies nach ihm die Theologen des 13. Jahrhunderts getan haben²⁹. Auf alle Fälle wertet er nur das als tugendhaft bzw. sittlich gut im Vollsinn (puritate), was unter dem Einfluß der Gnade steht und übernatürlich verdienstlich ist. Fehlen aber diese Voraussetzungen bzw. einer oder mehrere der aufgezählten fünf Faktoren, so liegt auch kein ‚bonum virtuale‘ mehr vor, selbst wenn man ansonsten noch von einem ‚guten Handeln‘ spricht. Radulfus stellt auch die Frage, ob das Gute, das ein Ungläubiger oder ein Todsünder tut, durch die Umkehr in der Buße verlebendigt und damit auch verdienstlich bzw. überhaupt erst im Vollsinn sittlich gut werden könne³⁰. Insofern er keine scharfe Trennung von Natur und Übernatur vornimmt, sondern deren Verbundenheit und Einheit im Christen stärker betont, steht er dem Natur-Übernatur-Verständnis des Neuen Testaments wie auch der heutigen Theologie näher als jene Theologen des Hoch- und Spätmittelalters, die unter aristotelischem Einfluß den metaphysischen Unterschied zwischen beiden Bereichen herausarbeiten; letztere lassen eine sogenannte ‚natürliche Tugend und Sittlichkeit‘ gelten, die durch die Begnadigung lediglich eine Ausrichtung auf Gott als jenseitiges Ziel erfährt³¹. Daß eine solche Sicht leicht zu einem extrinseizistischen Verständnis der Gnade wie der Übernatur führen kann, hat die geschichtliche Entwicklung gezeigt³².

Unter dem *bonum temperantia* versteht Radulfus, daß das Tun des Menschen ‚maßvoll‘ ist, d. h. daß es das rechte Maß weder nach oben noch nach unten hin überschreitet³³. Entsprechend dem Tugendbegriff der ‚temperantia‘, die nicht nur in der uns bekannten zusammengeschrumpften Bedeutung von ‚Mäßigkeit‘, sondern als die rechte, das

²⁸ Ebenda S. Th. II—II qu. 10 a. 4; vgl. DThA 15, 198 f.

²⁹ Sp. U. lib. V c. 46; vgl. dazu DThA 15, 414.

³⁰ So in Sp. U. lib. V c. 48. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen über das verdienstliche Handeln.

³¹ Vgl. DThA 15, 414.

³² Vgl. hierzu K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in: Schriften zur Theologie I, Köln 1961, 323—345.

³³ Sp. U. lib. I c. 19.

„Gleichgewicht“ haltende Ordnung gewertet wird³⁴, sollte man unter „bonum temperantia“ das Gutsein unter dem Gesichtspunkt des „Wohlgeordnetseins“ verstehen. Dabei ist hier vornehmlich die innere Ordnung, das zucht- und maßvolle Verhalten des Tuns gemeint. Wenngleich Radulfus noch nicht unter dem Einfluß der Nikomachischen Ethik steht, so ist ihm doch der die aristotelische Tugendlehre kennzeichnende Sachverhalt der „rechten Mitte“ bekannt.

Der zuletzt genannte Faktor *bonum convenientia* besagt, daß das Handeln des Menschen den Umständen entsprechend, also „situationsgerecht“ zu geschehen hat. Es geht um die äußere Ordnung des Tuns. Gut in diesem Sinne ist, was der Person, dem Ort, der Zeit sowie den Mitmenschen, unter denen man lebt, entspricht und von Nutzen (*utile*) ist³⁵. Die Tatsache, daß im *Speculum Universale* die „Situationsgemäßheit“ eigens als Charakteristikum des sittlichen Handelns gefordert wird, zeigt, welche Bedeutung man bereits im ausgehenden 12. Jahrhundert den Umständen der menschlichen Handlung einräumt³⁶.

Wo der Magister vom „bonum virtuale“ spricht, hat er stets das tugendhafte, übernatürlich verdienstlich Gute im Auge, das in der Gesamtheit der voneinander sehr wohl zu trennenden fünf Faktoren besteht³⁷. Während er bei seinen Ausführungen über die Intention das Herrenwort „Ist dein Auge gesund, so wird auch dein ganzer Leib licht sein“ (Mt 6, 22)³⁸ für die dem Handeln zugrunde liegende Gesinnung auswertet, deutet er hier die gleiche Schriftstelle sowie die Augustinus-Sentenz „Ohne Glauben gibt es auch kein gutes Werk“ auf die fünffache Güte des „bonum virtuale“, das er ausdrücklich vom „bonum generale“ oder „naturale“ unterscheidet³⁹. Unter dem „bonum generale“ versteht er das gute Handeln des Ungläubigen, das er jedoch — wie bereits gezeigt — nicht mehr als tugendhaft und verdienstlich gelten läßt. Mit dem über-

³⁴ Radulfus Ardens kennzeichnet die „temperantia“ als die das Gleichgewicht schaffende Tugend (*virtus aequilibratrix*). Sp. U. lib. X c. 93. Vgl. hierzu auch J. PIEPER, *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964, 202 ff.

³⁵ Sp. U. lib. I c. 19.

³⁶ Vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 204–214.

³⁷ Sp. U. lib. V c. 48: Item bonum aliud est bonum genere tantum, aliud est bonum in genere et intentione, aliud est bonum genere, intentione et puritate, aliud est bonum genere et intentione et puritate et temperantia, aliud est bonum genere et intentione et puritate et temperantia et convenientia. Cod. P 65va; Pa 79rb.

³⁸ Sp. U. lib. V c. 37: Si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosus erit. Huic vero contrarius est simplex oculus id est intentio, quae nihil tenebrosus nec in intentione habet nec in voluntate. Cod. P 62va; Pa 75va.

³⁹ Sp. U. lib. V c. 42: Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, verum est, si sub simplicitate oculi intelligamus et bonitatem operis et bonitatem intentionis et bonitatem puritatis et bonitatem temperantiae et bonitatem convenientiae . . . Porro quod dicit Augustinus, quia ubi fides non erat, nec bonum opus erat, de bonitate virtuali intelligendum est, non de generali sive naturali. Cod. P 64rb—va; Pa 77va—vb.

geordneten Begriff des ‚*bonum usu*‘ meint Radulfus jedes Gutsein im Sinne von Nützlichsein; dies trifft für den unsinnlichen, den unvernünftigen und den vernünftigen Schöpfungsbereich zu⁴⁰. Um innerhalb dieses nutzbringenden Guten das sittliche Gutsein begrifflich abzuheben, spricht er jeweils vom Gut- und Rechtschaffensein oder auch nur vom ‚Gerechtsein‘ (*iustus* — *iustitia*). Nicht jedes vernünftige Geschöpf kann rechtschaffen genannt werden, sondern nur jenes, das gut und mit guter Intention handelt⁴¹. Hierin gibt es eine fünffache Steigerung, die zudem für die Verdienstlichkeit des Tuns von entscheidender Bedeutung ist:

(1) das natürliche Gutsein bzw. die Gerechtigkeit eines Ungetauften, die allerdings noch nicht als Tugend gilt; ohne den rechten Glauben gibt es nämlich keine Tugend.

(2) die partikuläre Güte oder Gerechtigkeit, das ist die Rechtschaffenheit eines Christgläubigen, der wohl zum Teil gerecht ist, aber noch in schwerer Schuld dahinglebt. Da seine ‚*iustitia*‘ ohne ‚*caritas*‘ — gemeint ist: ohne heiligmachende Gnade — besteht, ist sie keine Tugend; auch ohne Liebe gibt es nämlich keine ‚*virtus*‘.

(3) die beginnende Gerechtigkeit. Hier handelt es sich um die ‚*iustitia*‘ dessen, der beginnt, mit guter Absicht und aus Liebe zu Gott gute Werke zu verrichten. Da dieses sein Rechtschaffensein aber noch nicht von Bestand ist und leicht entgleitet, kann man es noch nicht Tugend nennen.

(4) Auch die fortschreitende Gerechtigkeit jenes Menschen, der sich gelegentlich in Liebe zu Werken der Gerechtigkeit aufrafft, kann noch nicht als Tugend und er selbst noch nicht als ‚absolut gerecht‘ bezeichnet werden, da diese noch nicht fest verwurzelt ist und leicht verloren geht. Er ist nur augenblicklich gerecht (*nunc iustus*).

(5) Vollkommene oder tugendhafte Gerechtigkeit liegt vor, wenn diese ihre Wurzeln schon tiefer geschlagen hat und kaum oder niemals mehr vertrieben werden kann⁴².

Die ersten beiden Formen der Rechtschaffenheit ziehen nur zeitliche Vergeltung nach sich, die dritte beginnt bereits heilsträchtig zu werden, noch mehr gilt dies von der vierten, am meisten von der letztgenannten. Der Magister unterscheidet schließlich noch zwischen einem unbegrenzten (absoluten) und einem begrenzten ‚*bonum*‘. Die Tugend zählt zum absoluten Gut, das für alle Menschen und zu jeder Zeit und überall gut ist⁴³.

⁴⁰ Vgl. hierzu Sp. U. lib. I c. 13.

⁴¹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 13.

⁴² Ebenda.

⁴³ Vgl. ebenda.

Radulfus verwendet, wie hier ersichtlich ist, den Begriff ‚bonum‘ in einem weiteren Sinne, dagegen ‚iustum‘ im Sinne von sittlich gut oder gerecht bzw. rechtschaffen. Er betont auch ausdrücklich, daß ‚bonum‘ und ‚utile‘ in gleicher Weise dem ‚iustum‘ übergeordnet sind: alles Gerechte ist gut und nutzbringend, aber nicht umgekehrt⁴⁴.

5. Das Rechtschaffene, das Ehrbare und das Nützliche

Da sich die in der Ethik häufig gebrauchten Termini ‚rechtschaffen‘ (iustum), ehrbar (honestum) und nützlich (expediens) nicht zu decken scheinen⁴⁵, nimmt Radulfus eine genaue Abgrenzung jedes dieser Worte vor. Unter dem Rechtschaffenen versteht er das Gute, das in der rechten Absicht verrichtet wurde. ‚Iustum‘ kann bald im weiteren Sinne für das Erlaubte, bald im engeren Sinne für das gerechte Urteil — etwa bezüglich der Strafe oder der verdienten Belohnung — verwendet werden. Dabei gibt es vier Arten des Gerechten:

- a) dessen, der richtig handelt;
- b) dessen, der erlaubt handelt;
- c) dessen, der den gerechten Lohn zahlt;
- d) dessen, der den gerechten Lohn empfängt⁴⁶.

Unter ‚honestum‘ versteht Radulfus den Inbegriff des Guten, dem nichts Schändliches mehr anhaftet. Schändlich vor Gott ist allein die Sünde; häßlich der Natur nach ist es, jene Glieder, die die Natur verborgen hat, zu entblößen oder sie entgegen der Natur zu betätigen; vor der Welt aber ist es schändlich, arm, nackt, wertlos und verworfen zu sein. Dementsprechend gibt es auch eine natürliche, eine weltliche und eine geistige Ehrbarkeit. Letztere besteht in dem von keinem Laster beeinträchtigten Glanz der Tugenden und der guten Sitten⁴⁷.

⁴⁴ Sp. U. lib. I c. 14: Manifestum est igitur ex praedictis, quod bonum iuxta unam significationem et utile aequipollent et quod superius sunt ad iustum, quoniam omne iustum est bonum sive utile, non autem omne bonum vel utile iustum. Cod P 4va; Pa 5ra.

⁴⁵ Vgl. ebenda: Sed quomodo se habent ad invicem iustum, honestum et expediens? Videtur enim aliquid esse iustum, quod tamen nec est expediens nec honestum.

⁴⁶ Sp. U. lib. I c. 15: Est ergo iustum, ut supra dictum est, bonum recta intentione factum. Quandoque tamen dicitur largius iustum quodlibet licitum, quandoque strictius dicitur iustum rectum iudicium, quandoque poena vel praemium promeritum. Itaque quattuor modis dicitur iustum, primum est operantis recte, secundum operantis licite, tertium promeritis reddentis, quartum promeritis recipientis. Cod. P 4vb; Pa 5ra.

⁴⁷ Vgl. Sp. U. lib. I c. 16: Honestum vero est bonum nihil turpitudinis habens admixtum. Ceterum aliud est turpe secundum Deum, aliud secundum naturam, aliud secundum saeculum. Porro secundum Deum nihil est turpe praeter peccatum, secundum vero naturam est turpe illa membra, quae natura recondidit, et eorum usus revelare et contra naturam acticare, secundum saeculum vero est turpe pauperem, nudum, vilem et abiectum esse. Itaque honestas alia est naturalis, alia saecularis, alia spiritualis . . . Honestas vero spiritualis est splendore virtutum morumque bonorum sine aliquo vitiorum contagio radiare. Cod. P 4vb—5ra; Pa 5rb—va.

‚Expediens‘ oder nutzbringend aber ist das Gut, das in vorteilhafter Weise zum Heile gereicht. Hierbei unterscheidet der Magister das geistige Heil vom leiblichen Wohl und vom Sachnutzen. Das geistig Gerechte, d. h. das Rechtschaffenheit des recht Handelnden (iustum recte operantis), das geistig Ehrbare (honestum spirituale) und das, was zum geistigen Heil gereicht (expediens spirituale) entsprechen sich gegenseitig⁴⁸.

Radulfus begnügt sich mit diesen verhältnismäßig kurzen Ausführungen über das gegenseitige Verhältnis bzw. das Verbundensein von ‚iustum‘, ‚honestum‘ und ‚expediens‘, welches erst voll verständlich wird in seiner Lehre über die ‚connexio virtutum‘. Tatsächlich beginnt auch in unmittelbarem Anschluß an diese Ausführungen im Speculum Universale die allgemeine Tugendlehre. Dennoch soll hier noch nach eventuell vorhandenen Quellen der vorausgehenden Texte gefragt werden.

Den theologischen Schriften des 12. Jahrhunderts, die wir bisher als Vorlagen des Radulfus Ardens entdecken konnten, ist eine Abhandlung über das ‚honestum‘ und ‚utile‘, verbunden mit einer Tugendlehre, unbekannt. Man wird darum unter den ethischen und moralphilosophischen Schriften nach einem Vorbild suchen müssen. Ein solches findet sich in den Werken der antiken römischen Dichter und Philosophen. Dort hat das ‚honestum‘, welches zumeist als Inbegriff aller Tugenden verstanden wird, einen festen Platz. Sowohl M. Tullius Cicero als auch Horatius Flaccus und Seneca könnten Beispiele hierfür liefern⁴⁹. Im 12. Jahrhundert ist es das kurz vor 1150 vermutlich von Wilhelm von Conches verfaßte Werk „Moralium dogma philosophorum“⁵⁰, das in seiner Urfassung wie auch in Übersetzungen weite Verbreitung fand und das sich das Ziel steckte, „summatim docere ethicam Tullianam“. In ihm findet sich eine Abhandlung über das ‚honestum‘ und über das

⁴⁸ Vgl. Sp. U. lib. I c. 18.

⁴⁹ Vgl. hierzu *Thesaurus Linguae Latinae* VI, 2, Leipzig 1925—1934, 2906ss. und 2914ss. Ebenso DUCANGE, *Glossarium Mediae et infimae Latinitatis* IV, Graz 1954 (Fotomech. Neudruck der Ausgabe 1883—1887), 227s.

⁵⁰ J. HOLMBERG, *Das Moraliū dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch (Universitätsfond, Uppsala Bd. 37), Paris u. a. 1929. Vgl. dazu PH. DELHAYE, *Une adaption du „De Officiis“ au XII^e siècle*. Le „Moralium dogma philosophorum“, in: *Rech. Théol. anc. méd.* 16 (1949) 227—258. Zum Streit über die Verfasserfrage vgl. R. A. GAUTHIER, *Pour l'attribution a Gauthier de Chatillon du Moraliū dogma Philosophorum*, in: *Revue du Moyen âge latin* 7 (1951) 19—64; Gauthier glaubt, daß dieses Werk erst nach der Ysagoge in theologiam gegen 1167 entstanden sei und Gauthier von Chatillon zum Verfasser habe; vgl. auch R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la Philosophie païenne et dans la Theologie chretienne* (Bibl. Thomiste 28), Paris 1951, 266. Doch wurde seine Meinung zurückgewiesen durch PH. DELHAYE, *Gauthier de Chatillon est-il l'auteur du Moraliū dogma?* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 3), 1953.

„utile“ sowie über deren beiderseitiges Verhältnis. Dabei werden unter dem „honestum“ die vier Kardinaltugenden zusammengefaßt⁵¹. Einige Abschriften dieses Werkes tragen sogar den Titel „Moralis philosophia de honesto et utili“ — „Liber philosophiae de honesto et utili“ — „Tractatus M. Tullii de honesto et utili“⁵². Wenngleich sich auch an dieser Stelle keine wörtlichen Parallelen zwischen diesem Werk und dem *Speculum Universale* aufzeigen lassen, so dürfte doch eine Beeinflussung nicht ausgeschlossen werden, wie die Ausführungen zur allgemeinen Tugendlehre noch zeigen werden.

II. Die menschliche Handlung

1. „Actus“, „actio“ und „opus“

Der sittliche Charakter der menschlichen Handlung läßt sich erst richtig erfassen, wenn man die verschiedenen nuancierten Aussagen beachtet, die die Begriffe „actus“, „actio“ und „opus“ beinhalten. Radulfus versteht unter dem Akt (actus) „die Betätigung (effectus) des menschlichen Affektes“. „Affekt“ soll den Unterschied zur Bewegung der gefühllosen Dinge — etwa des Windes, der die Bäume zu Fall bringt — unterstreichen; um die Verantwortlichkeit des Handelns gegenüber tierischem Verhalten herauszustellen, heißt es in der Definition: des *menschlichen* Affektes. In diesem Zusammenhang geht es dem Magister nur um das menschlich-verantwortliche Handeln. Er unterscheidet dabei das Werk (opus) als das Bleibende von dem Tun, d. h. von der „actio“, dessen, der handelt; Akt (actus) pflegt man für beides zu gebrauchen. Bisweilen aber werden diese Begriffe unterschiedslos verwendet⁵³.

2. Einteilungen

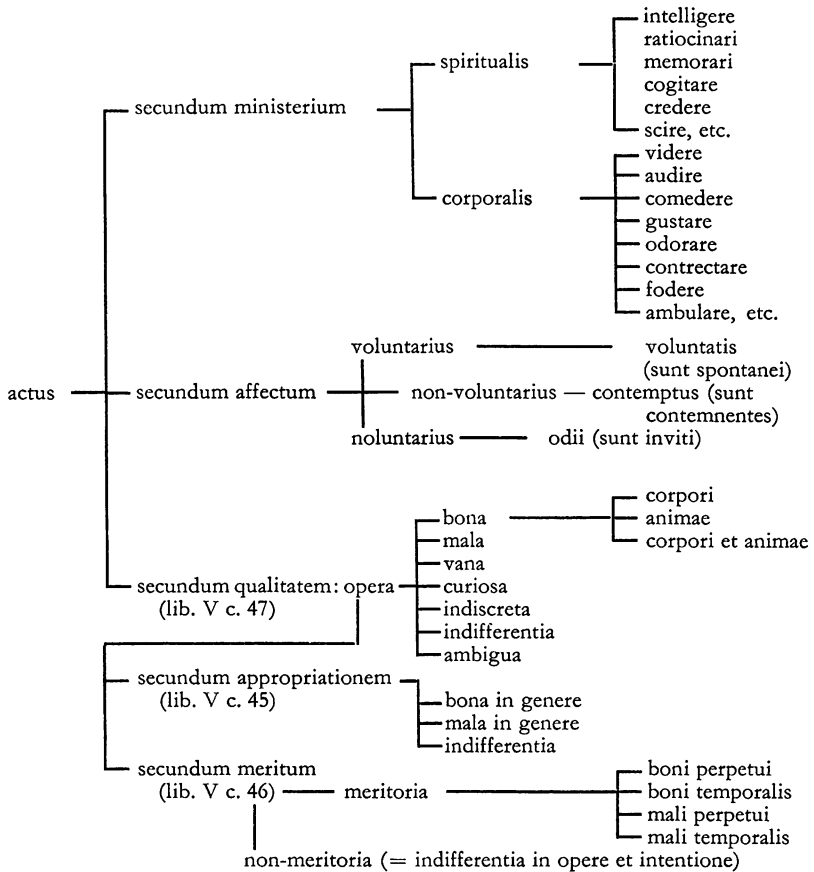
Im einzelnen nimmt Radulfus folgende Aufteilung des Aktes bzw. der menschlichen Handlung und der daraus resultierenden Werke vor — sie soll der Übersichtlichkeit wegen als Skizze dargestellt werden⁵⁴:

⁵¹ Ed. J. HOLMBERG, *Einleitung* 10; Text 6 ff. Das gesamte Werk zerfällt in fünf Hauptteile: De honesto (ed. 7—52); De comparatione honestorum (ed. 52—53); De utili (ed. 54 bis 67); De comparatione utilium (ed. 67—68); De conflictu honesti et utilis (ed. 68—72). Vgl. auch den Druck in PL 171, 1007—1056.

⁵² Ebenda 5 Anm. 1.

⁵³ Sp. U. lib. V c. 43: Actus est humanae affectionis effectus. Sane sunt actus insensatorum, ut venti arbores praecipitantis, de quibus non intendimus et propterea diximus affectionis. Sunt quoque actus brutorum animalium ex affectione procedentium, de quibus quoque, quia non sunt meritorii, non intendimus et ideo adiunximus humanae. Hoc autem differt inter opus et actionem et actum, quoniam opus propriae dicitur facturae manentis actio facientis, actus solet poni pro utroque. Cod. P 64va; Pa 78ra.

⁵⁴ Sp. U. lib. V c. 43—44.



Da die geistigen Betätigungen unsichtbar sind, bezeichnet man sie gewöhnlich nicht als Werke oder Akte⁵⁵. Die drei erstgenannten ‚actus spirituales‘ entsprechen den drei Erkenntniskräften Intellekt, Verstand und Gedächtnis, die ersten fünf ‚actus corporales‘ dagegen den fünf Sinnesbetätigungen.

3. Das verantwortliche Tun

In der Aufteilung der menschlichen Akte nach dem zugrundeliegenden Streben (secundum affectum) kommt wieder die Trias ‚voluntas‘, ‚non-voluntas‘ und ‚noluntas‘ zum Tragen⁵⁶, wobei das willentliche, das ungewollte und das widerwillige Tun noch schärfer charakterisiert werden als zuvor. Die meisten Handlungen geschehen mit Überlegung und

⁵⁵ Ebenda c. 44.

⁵⁶ Vgl. oben § 9, II, 1.

Eifer; sie heißen ‚willentlich‘ (voluntarii). Einige wenige werden nicht gewollt (non-voluntarii) verrichtet, d. h. kühl, reserviert, nachlässig oder unwissend. Selbst wenn sie aus einem gewissen Rest von Willen hervorgehen, so empfangen sie doch ihren Namen von der diesem Willen anhaftenden Mißachtung oder Nachlässigkeit; man spricht dann von ‚verächtlichem‘ oder ‚nachlässigem‘ Tun. Noch weniger Taten geschehen wider Willen und heißen unwillige oder widerwillige (noluntarii), da sie gegen den eigenen Willen durch Furcht, Schmerz oder Gewohnheit uns abverlangt werden; diese Faktoren (timor, dolor, consuetudo) zwingen uns ja zu gutem, bösem oder indifferentem Tun⁵⁷. Radulfus greift hier die bis heute im Einzelfall nicht genügend zu klärende Frage auf, inwieweit der Mensch für ein Verhalten, das mehr oder weniger von Furcht, Schmerz oder Gewohnheit bestimmt wird, noch verantwortlich ist. Er illustriert dies an Hand zahlreicher Beispiele: ein von Furcht diktiert gutes Handeln wäre etwa ‚Buße tun‘ oder ‚Geraubtes zurück-erstatte‘, böse dagegen, aus Furcht die Wahrheit zu verleugnen oder einen Urteilsspruch umzuwerfen⁵⁸. Auf die verschiedenen Arten einer natürlichen, lasterhaften, knechtischen, Initial- und Kindes-Furcht geht er hier allerdings nicht näher ein⁵⁹. Wenn nun solches Tun widerwillig geschieht, kann man dann dafür noch zur Verantwortung gezogen werden? Liegt nicht die Verdienstlichkeit wesentlich im Willen? Radulfus läßt den moralischen Charakter derartiger Zwangshandlungen nicht einfachhin fallen, sondern hält an ihrer Sittlichkeit und damit auch an der Verantwortlichkeit des Menschen für ein solches Tun fest. Er begründet dies damit, daß diese Handlungen letztlich doch aus einem ursächlichen Willen hervorgehen, d. h. daß sie in ihren Ursachen gewollt sind. Furcht, Schmerz und Gewohnheit empfangen aus dem Willen ihre Güte, Schlechtigkeit oder Indifferenz. So nährt der gute Wille auch die rechte Furcht, die uns zwingt, Böses zu meiden und Gutes zu tun. Der lasterhafte Wille dagegen fördert jene Furcht, die uns drängt, die Wahrheit zu verleugnen. Das gleiche gilt auch vom ‚guten Schmerz‘, der uns die Sünden beweinen und bereuen läßt, und vom ‚bösen Schmerz‘, aufgrund dessen wir über zeitliche Schäden klagen und jammern. Ähnlich ist es auch bei der Gewohnheit⁶⁰, deren Bedeutung für die Sittlichkeit menschlichen Verhaltens der Magister in einem eigenen Kapitel unterstreicht. Unter ‚consuetudo‘ versteht er die akzidentelle Aneignung von etwas aufgrund längerer Ausübung. Gewohnheit ist zwar nicht dasselbe wie

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ Vgl. ebenda.

⁵⁹ Vgl. Sp. U. lib. V c. 44.

⁶⁰ Vgl. Sp. U. lib. V c. 44.

‚Natur‘, sie ist aber doch gleichsam eine Art ‚zweite Natur‘ (*altera natura*). Nichts Besseres gibt es als eine gute und nichts Schlimmeres als eine schlechte Gewohnheit. Letztere verdirbt den Menschen und verhärtet ihn im Bösen, erstere dagegen heiligt und festigt ihn im Guten. Trotzdem ist die gute bzw. böse Gewohnheit noch nicht dasselbe wie die Tugend bzw. wie das Laster⁶¹.

Da Radulfus Ardens das ‚voluntarium‘ im engeren Sinne auf das positiv Angestrebte einschränkt — ohne zugleich das Vorhandensein eines gewissen Restes von Willen im ‚non-voluntarium‘ und im ‚noluntarium‘ zu bestreiten —, kann er nunmehr aus dem Gesagten die Folgerung ziehen, daß nicht jede menschliche Handlung (*actio*) als eine willentliche (*voluntaria*) und zweifelsohne erst recht nicht jede Sünde als eine gewollte (*voluntarium*) gelten darf; man denke etwa an jedes Vergehen, das aus Unwissenheit, aus Abneigung (*ex odibilitate*) oder aus Gleichgültigkeit (*ex contemptu*) begangen wird. Daher hat auch Augustinus seine Behauptung, daß die Sünde nur nach dem Grad ihrer Freiwilligkeit Sünde ist, widerrufen; sie war des Widerrufs wert⁶².

Man wird allerdings diese Bemerkung des Radulfus dahin ergänzen müssen, daß Augustinus auch in seinen ‚*Retractationes*‘ noch an dem Grundsatz „Nur durch den Willen sündigt man“ festhält⁶³. Wohl unterscheidet er zwischen der ‚*voluntas facti*‘ und der ‚*voluntas peccati*‘ und hält erstere bereits ausreichend für das Begehen einer Sünde, insofern nämlich etwas getan wurde, was nicht geschehen durfte⁶⁴. Dennoch fügt er an der gleichen Stelle ausdrücklich noch hinzu: Die Behauptung, daß es keine Sünde ohne Beteiligung des Willens gibt, ist absolut wahr (*verissimum*)⁶⁵. Besonders in der Auseinandersetzung mit der extremen Freiheitslehre Julians hat Augustinus das Problem ‚Sünde — Freiheit‘, ‚sündhafte Gewohnheit — Natur‘, ‚Gewohnheit als eine Art zweite Natur des Menschen‘ ausführlich erörtert. Dabei betont er unter anderem, daß die Sünde zwar ohne Zutun des Menschen bleiben, nicht aber ohne

⁶¹ Sp. U. lib. V c. 52.

⁶² Sp. U. lib. V c. 44.

⁶³ Vgl. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, II, Freiburg 1909, 216.

⁶⁴ AUGUSTINUS, *Retractationum* lib. I c. 14 n. 4 ed. CSEL 36, 74s.: Nam et qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamvis et ipse, quod nesciens fecit, volens tamen fecit; ita nec ipsius esse potuit sine voluntate peccatum. Quae voluntas utique, sicut definita est, animae motus fuit cogente nullo ad aliquid, vel non amittendum vel adipiscendum. Quod enim, si noluisset, non fecisset, non coactus est facere. Quia voluit, ergo fecit, etsi non, quia voluit, peccavit nesciens peccatum esse, quod fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntate facti, non voluntate peccati, quod tamen factum peccatum fuit; hoc enim factum est, quod fieri non debuit. (Cf. PL 32, 609 cap. 15 n. 3.)

⁶⁵ Ebenda: Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est.

seinen Willen entstehen kann. Jede neue Sünde setzt auch einen Willensakt voraus⁶⁶.

Augustinus wie auch Radulfus Ardens sind also trotz der zunächst anders lautenden Aussagen durchaus der Überzeugung, daß es verantwortliches Handeln — und in entsprechender Weise auch Sünde — nicht ohne willentliches Verhalten geben kann⁶⁷; denn auch in der ‚non-voluntas‘ wie in der ‚noluntas‘ hält der Magister an einem Willensrest fest. Nur bei der Gegenüberstellung der drei Arten des Wollens bzw. bei einer Einschränkung des ‚voluntarium‘ auf den positiven, bejahenden Willensakt kann er die Behauptung aufstellen, daß nicht jedes menschlich-verantwortliche Tun und erst recht nicht jede Sünde freiwillig (voluntarium) sind. Radulfus wählt diese Formulierung, um auch Schwachheitssünden und Versagen aufgrund von Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit, die der Mensch häufig mehr oder weniger als ‚unge-wollt‘ erfährt, als zu verantwortendes Handeln mit in den Griff zu bekommen.

4. Das verdienstliche Werk

Alles verantwortliche Tun ist zugleich auch ‚verdienstlich‘, wenn man ‚meritorius‘ im weiteren Sinne verwendet; es ist der Vergeltung, d. h. einer Belohnung oder einer Bestrafung wert. Radulfus muß zunächst so verstanden werden, wenn er die Werke ihrem Verdienst nach in ‚opera meritoria‘ und in ‚opera non meritoria‘ einteilt. Letztere sind jene Handlungen, die sowohl dem Objekt (*opere*) wie dem Subjekt nach (*intentione*) indifferenten Charakter tragen, wie z. B. das absichtslose Ausstrecken des Fußes oder der Hand⁶⁸. Die *opera meritoria* aber verdienen

- a) ewigen Lohn, wenn sie der Art nach gut oder indifferent sind und aus einem tugendhaften Wollen oder aus Liebe vollzogen werden, vorausgesetzt, daß sie nicht wegen des fehlenden Gnadenstandes (impuritate) oder infolge innerer oder äußerer Unordnung (intemperantia — inconvenientia)⁶⁹ schlecht werden. Reicht schon der tugendhafte Wille als solcher zum Heile aus, um wieviel mehr der mit einem guten Werk verbundene Wille, selbst wenn das ‚opus‘ mittelmäßig oder indifferent ist.
- b) zeitlichen Lohn; hierzu gehören jene Werke, die zwar der Art und der Intention nach gut sein mögen, denen aber die Liebe, der Gnadenstand, die rechte Unterscheidung oder die Ausdauer fehlen.

⁶⁶ Vgl. J. MAUSBACH, *Die Ethik* II, 220 ff.

⁶⁷ Vgl. hierzu auch den Text von SIMON VON TOURNAI, *Disputationes*, disp. 50 qu. 1 ed. Warichez 146: Quod dicitur omne peccatum esse voluntarium, legitur Augustinus retractasse; sed post eam retractationem retractavit dicens . . . omne peccatum esse voluntarium.

⁶⁸ Sp. U. lib. V c. 46.

⁶⁹ Vgl. oben § 10, I, 4.

c) ewige Strafe; dies gilt für alle schweren Vergehen (*criminalia*), die ihrem ‚genus‘ nach und aufgrund der Intention schlecht sind. — Radulfus fügt jedoch einige Zeilen weiter sofort hinzu, daß nichtsdestoweniger auch die in guter Absicht ausgeführten schwer sündhaften Werke die ewige Verdammnis verdient haben. —

d) zeitliche Strafe, wenn es sich um läßliche Sünden handelt, vorausgesetzt, daß diese nicht durch Wohlgefallen, Mißachtung oder Gewohnheit zu Todsünden geworden sind. Es steht ja geschrieben: Keine Sünde ist läßlich, wenn sie gefällt, und keine ist schwer (*criminale*), wenn sie mißfällt; das gilt jedoch nicht von einem schüchternen, sondern von einem vollendeten Gefallen oder Mißfallen⁷⁰. Radulfus schreibt diese letzte Sentenz nicht, wie es seine Zeitgenossen Simon von Tournai und Magister Martinus tun, Augustinus zu, sondern zitiert sie anonym. Sie findet sich in dieser Formulierung auch nicht bei Augustinus; das Dekret Gratians zitiert sie jedoch unter dessen Namen⁷¹.

Für die Theologen des Mittelalters ist es selbstverständlich, daß jede Todsünde Totalitätscharakter besitzt, d. h. — um es mit den Worten der heutigen Theologie zu formulieren — daß sie „das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht und darum in sich das Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann“⁷². Es ist deshalb auch allgemeine Lehre der mittelalterlichen Theologie, daß das Gute, was einer getan hat, durch seine Abkehr von Gott auch mit in diese ‚aversio‘ hineingezogen wird und seinen positiven verdienstlichen Charakter verliert. Radulfus unterscheidet hierbei jedoch das ‚getötete gute Werk‘ vom ‚toten guten Werk‘; ersteres wurde noch im Gnadenstand ausgeführt, aber durch die sündhafte Abkehr von Gott getötet, letzteres dagegen wurde bereits im Stand der Todsünde verrichtet. Erst durch die Umkehr und Rückkehr zu Gott wird dieses ertötete Gute wiederbelebt. Radulfus kennt darum — was die konkrete Zurechnung des verdienstlich guten Werkes betrifft,

1. ein *opus bonum vivum* ;
2. ein *opus bonum mortuum* ;
3. ein *opus bonum mortificatum* ;
4. ein *opus bonum redivivum*⁷³.

⁷⁰ Sp. U. lib. V c. 46.

⁷¹ Vgl. hierzu A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* IV, 2, 21—36.

⁷² K. RAHNER, *Trost der Zeit*, in: Schriften zur Theologie Bd. III, Einsiedeln u. a. 1962, 185.

⁷³ Vgl. Sp. U. lib. V c. 48: Item opus bonum aliquid est vivum, aliud est mortuum, aliud est redivivum. Porro vivum opus est, quod fit in caritate; mortuum est bonum, quod facit quispiam dum permanet in criminali vel bonum, quod persequens criminale est mortificatum; redivivum vero est bonum, quod per criminale prius mortificatum fuerat et post per poeni-

Soweit sind sich auch die Theologen im allgemeinen einig. Eine Streitfrage jedoch besteht darin, ob die ‚opera mortua‘, d. h. jene guten Werke, die im Stand der Todsünde verrichtet wurden und überhaupt noch nicht ‚lebendig‘ gewesen sind, durch die Umkehr zu Gott ‚belebt‘ werden oder nicht. Radulfus zitiert die Meinung einiger (quidam), die daran festhalten, daß nur die im Gnadenstand (in caritate) verrichteten und in der Sünde erstorbenen Werke wieder lebendig werden, nicht jedoch die übrigen, da diese niemals lebendig waren⁷⁴. Zwei Jahrzehnte später tritt Wilhelm von Auxerre noch für diese These ein. Er betont, daß die ‚opera mortificata‘ in uneigentlicher Weise insofern wieder aufleben, als Gott dem Sünder das, was er verloren hat, bei seiner Umkehr wieder zurückerstattet; es handelt sich dabei um die Tugenden und deren Werke. Von einem Wiederaufleben der außerhalb der Gnade verrichteten ‚opera‘ könne aber nicht die Rede sein⁷⁵. Radulfus jedoch weist eine solche Meinung zurück. Gestützt auf das Paulus-Wort „Denen, die Gott lieben, reichen alle Dinge zum besten, denen, die nach seinem Ratschluß berufen sind“ (Röm 8, 28), glaubt er, daß auch jene guten Taten, die noch im Unglauben oder im Stand der Todsünde verrichtet wurden, zum Guten reichen; denn wenn dies sogar für den Fehltritt und für die Sünden gilt, um wieviel mehr dann für das Gute, das jemand getan hat⁷⁶.

Die von anderen Theologen des Mittelalters vorgetragene Unterscheidung zwischen einem echten Anspruch auf Belohnung (meritum de condigno) und einem Verdienst nach Billigkeit (meritum de congruo) verwendet Radulfus nicht direkt; dennoch versteht er unter Verdienst, daß der Unwürdige würdig (de indigno fit dignus) oder der Würdige noch würdiger wird⁷⁷, betont aber im gleichen Zusammenhang, daß nur Christus im eigentlichen Sinne verdient hat und auch verdienen konnte, aber nicht für sich — er brauchte ja nichts — sondern für uns,

tentiam est revivificatum. Scriptum est enim: Bona opera propter peccatum mortua, propter poenitentiam reviviscunt. Cod. P 65vb; Pa 79rb—va. Häufig versteht Radulfus unter ‚opus mortuum‘ gleichzeitig auch das ‚opus mortificatum‘.

⁷⁴ Ebenda. In den Ausführungen zum Bußsakrament wirft Radulfus im Anschluß an ein Zitat aus dem pseudo-augustinischen Bußtraktat ‚De vera et falsa poenitentia‘ (PL 40, 1125) dieses Problem ebenfalls auf und verwendet z. T. die gleichen Formulierungen; nur wird darin seine eigene Meinung nicht so klar formuliert wie hier in liber V. Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 69.

⁷⁵ WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea*, lib. IV ed. Paris. fol. 266va: Dicimus, quod opera mortificata dicuntur reviviscere improprie sub tropo: quia Deus restituit peccatori, quae amiserat per peccatum. Vera enim possessio nostra sunt virtutes et opera virtutum, quibus spoliatur, cum peccamus mortaliter et restituimur, cum convertimur ad Deum . . . et quia opera facta extra caritatem non sunt vera passio, non dicitur restitutio respectu ipsorum. Unde nec dicuntur reviviscere.

⁷⁶ Sp. U. lib. V c. 48.

⁷⁷ Sp. U. lib. VIII c. 29.

die wir gar sehr bedürftig sind⁷⁸. Das Verdienst Christi ist auch die Grundlage des ‚übernatürlichen Verdienstes‘ für andere⁷⁹.

5. Gute, böse und indifferente Werke

Jedes menschliche Handeln und das daraus resultierende Werk erhalten ihren Sittlichkeits-Charakter nicht bloß von der Zielsetzung der handelnden Person her, sondern auch von der ‚Geartetheit des Aktoobjekts und somit des Aktes selbst‘⁸⁰. Radulfus trägt dieser Tatsache Rechnung, wenn er die ‚opera‘ ‚secundum appropriationem‘, also nach der ihnen eigentümlichen Ausrichtung auf einen Wert oder Unwert einteilt in

a) solche, die ausschließlich gut sind. Dies ist bei den heroischen (summa) Werken der Liebe und der Verdemütigung der Fall, z. B. um Gottes willen alles verlassen; die Feinde und jene, die Unrecht tun, lieben und für sie beten; Böses mit Gutem vergelten; sich als der Geringste unter allen Menschen betrachten und sich einem jeden unterwerfen;

b) ausschließlich böse; hierzu zählen sämtliche schweren Vergehen (criminalia);

c) indifferente Handlungen; das sind jene, die sowohl in guter wie in böser Absicht verrichtet werden. Es gibt zudem kaum gute Werke, die nicht durch eine schlechte Intention verderbt werden können. Im engeren Sinne nennt man allerdings jene Taten indifferent, die aus einer Indifferenz heraus in gleicher Weise offen sind zum Guten wie zum Bösen⁸¹.

In der Realisierung des sittlich Guten oder Bösen steht die Handlung (operatio) in der Mitte zwischen Wille und Gewohnheit⁸². Im Entstehungsprozeß der Tugenden und Laster nimmt Radulfus — wie bereits oben aufgezeigt wurde⁸³ — eine sieben- bzw. eine fünffache Abfolge an. Ihr stellt er nun eine achtfache Stufung gegenüber, die Gregor der Große in seinen ‚Moralia‘ vornimmt. Der Magister gibt dabei eine gekürzte Fassung von Kapitel 27 des vierten Buches des Job-Kommentars Gregors. Es handelt sich hier um eine wörtliche Übernahme. Nach Gregor entfaltet sich die Sünde

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Vgl. dagegen die Arbeit von J. SZERNY, *Das übernatürliche Verdienst für andere*. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart (Studia Friburgensia, Neue Folge 15), Freiburg 1957.

⁸⁰ Vgl. G. RÖMER, *Intention*, in: LThk² V, 725.

⁸¹ Sp. U. lib. V c. 45.

⁸² Sp. U. lib. V c. 53.

⁸³ Vgl. § 9, III, 5.

I. im Herzen

- (1) durch Einflüsterung von seiten des bösen Feindes;
- (2) durch das leiblich-sinnhafte Wohlgefallen (*delectatio per carnem*);
- (3) durch die Zustimmung des Geistes;
- (4) durch stolze Rechtfertigung;

II. im Werk,

- (5) indem die begangene Schuld zunächst noch verborgen bleibt,
- (6) bald aber ohne Beschämung vor den Menschen aufgedeckt wird;
- (7) indem die Sünde zur Gewohnheit wird und
- (8) schließlich durch verführerische falsche Hoffnung oder verzweifelte Starrsinn noch gefördert wird⁸⁴.

In entsprechender Weise müßte sich auch die Tugend entfalten und festigen. Radulfus bringt jedoch gemäß seiner ‚gregorianischen‘ Vorlage nur die Skala für die Sünden und Laster und betont ausdrücklich, daß er diese Aufgliederung nicht zu übernehmen gedenkt, sondern bei der Fünfteilung bleibt⁸⁵. Vergleicht man jedoch seine fünf (bzw. sieben) Graduierungen — ‚*cogitatio*‘ (als Empfangen des Bösen im Herzen; Aufgehen der Saat des Bösen; Begehren), ‚*delectatio*‘, ‚*consensus*‘, Ausführung des Bösen und lasterhafte Gewohnheit — mit der von Gregor vorgenommenen Gliederung, so fällt die Abhängigkeit deutlich ins Auge. Obwohl Radulfus seine Konzeption ausdrücklich von derjenigen des Kirchenlehrers abhebt, deckt sich erstere mit den Graden 1—3 und 6—7 Gregors des Großen.

Wenn der Magister gerade in seinen Ausführungen über Tugend und Laster auf die Texte Gregors zurückgreift, so liegt dies in der Natur der Sache. Gregor selbst handelt nämlich mit Vorliebe über die verschiedenen Tugenden sowie über die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Man kann also durchaus in seinem Schrifttum zahlreiche Anhaltspunkte zu einer Tugendlehre im allgemeinen finden⁸⁶. Die Vor- und Frühscholastik hat die Werke dieses Kirchenlehrers eifrig ausgewertet⁸⁷; Radulfus Ardens ist nur ein Zeuge von vielen, wenngleich er mit in den ersten Reihen der von Gregor inspirierten Theologen steht.

⁸⁴ Sp. U. lib. V c. 54. Entsprechend dazu GREGORIUS MAGNUS, *Moral.* lib. IV c. 27 PL 75, 661A—664B. Im einzelnen finden sich zahlreiche wörtlichen Parallelen. Ein ähnlicher Text findet sich in den Homilien des Radulfus. An Hand der drei Totenerweckungen Jesu spricht er auch von drei Arten von Todsünden: *mortuum peccato voluntatis . . . operis . . . consuetudinis* (PL 155, 2067A—B).

⁸⁵ Sp. U. lib. V c. 54.

⁸⁶ L. WEBER, *Hauptfragen* 193 f.

⁸⁷ Vgl. hierzu R. WASSELYNCK, *L'influence des Moralia in Job de s. Grégoire le Grand sur la Théologie morale entre le VII^e siècle*, Lille 1956; P. SCHULZE, *Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur* (Diss.), Greifswald 1914.

III. Wesen und Eigenart der Tugend

Die Tugendlehre des *Speculum Universale* ist für uns insofern von Interesse, als Radulfus zu den letzten Theologen zählt, die ihr System noch unbeeinflusst von der aristotelischen Ethik aufbauen. Vielleicht trägt neben anderen Momenten auch diese Tatsache mit Schuld daran, daß sein Werk auf das theologische und ethische Schrifttum des 13. Jahrhunderts, welches im allgemeinen entscheidend von der Nikomachischen Ethik geprägt war, keinen Einfluß ausübte⁸⁸.

Soweit die bisherigen historischen Studien zur Tugendlehre überhaupt auf das *Speculum Universale* eingehen, stützen sie sich einzig auf die eingangs von Radulfus vorgetragene ‚philosophische‘ Definition der Tugend und begnügen sich mit dieser⁸⁹. Tatsächlich jedoch gibt Radulfus bereits zu Beginn seiner Ethik, noch bevor er eine allgemeine Psychologie entwickelt, mehrere Umschreibungen des Wesens und der Eigenart der Tugend und erläutert diese ausführlich. Man wird sich also nicht mit einer begnügen dürfen⁹⁰.

⁸⁸ Aus den zahlreichen Untersuchungen über die Tugendlehre sollen hier nur einige genannt werden: M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Baumker Beiträge 13, 1), Münster 1916; H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la somme théologique de s. Thomas* (I—II 61, 5), Fribourg—Paderborn 1926; A. LANDGRAF, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Die Unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden*, in: *Scholastik* 4 (1929) 189—220; DERSELBE, *Dogmengeschichte* I, 1, 161 bis 183; K. MEISTER, *Die Tugenden der Römer* (Rektorsrede), Heidelberg 1930; M. WITTMANN, *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Philosophia perennis* (Festgabe J. Geyser z. 60. Geburtstage), Regensburg 1930, 169—178; DERSELBE, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, 217—317; P. KESELING, *Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum*, in: *Philos. Jahrbuch* 58 (1848) 283—288; D. LÖPFE, *Die Tugendlehre des beiligen Ambrosius*, Sarnen 1951; G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en Théologie morale. Essai méthodologique* (Museum Lessianum — Section Théologique 50), Bruxelles—Paris 1952; M. HEINRICH, *Die Bedeutung der Missionstheologie*, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Inst. f. Missionswissenschaft, Heft 3), Münster 1954; J. ENDRES, *Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden*, Salzburg 1958; G. HÖK, *Augustin und die antike Tugendlehre*, in: *Kerygma und Dogma* 6 (1960) 104—130; vgl. auch die Werke von J. PIEPER, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1960; DERSELBE, *Tradition als Herausforderung*, München 1963; DERSELBE, *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964; DThA Bd. XI; außerdem J. GRÜNDEL, *Tugend*, in: LThK² X, 395—399 (Lit.).

⁸⁹ So z. B. TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*. Pars I: De subiecto virtutum cardinalium (Studia Anselmiana II), Rom 1934, 11—112. Vgl. auch O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, III, 114. Lottin weist hier auf eine weitere Tugenddefinition des Sp. U. hin, wertet diese aber nicht aus. Vgl. auch O. LOTTIN, *Etudes de Morale* 77 Anm. 3. Die Lesart Lottins in der vorletzten Textzeile ‚ex radice, sive reciprocus‘ ist zu korrigieren: ‚a radice fine reciprocus‘. — Un-erwähnt bleibt Radulfus Ardens bei A. MICHEL, *Vertu*, in: DThC XV, 2739—2799.

⁹⁰ Bei einer Abhandlung über die Tugendlehre des *Speculum Universale* wird man also immer sämtliche vorgetragenen Definitionen vor Augen haben müssen, will man Radulfus und seinen Harmonisierungsversuchen in der Ethik gerecht werden.

1. Die Tugend als Habitus zum Guten

Als erste findet sich die Definition der ‚Philosophen‘:

*Virtus est habitus mentis bene constitutae*⁹¹

Diese im 12. Jahrhundert vielfach verwendete Umschreibung begegnet uns erstmals bei Boethius, der sie im Zusammenhang mit den vier Kardinaltugenden und gestützt auf die aristotelische Habituslehre formuliert⁹². Für die Theologen des Frühmittelalters, insbesondere für jene aus der Schule von Chartres und Gilberts de la Porrée gilt neben Aristoteles Boethius als ‚der Philosoph‘ schlechthin. Darum sehen zahlreiche Autoren in dieser Formulierung die ‚philosophische Tugenddefinition‘⁹³. Ob sie Radulfus direkt zitiert oder aus zweiter Hand erhalten hat — nach Th. Graf aus den ‚Epitome theologiae christianae‘ des Magister Hermannus⁹⁴, soll im folgenden noch untersucht werden. Jedenfalls fällt bereits bei einem oberflächlichen Vergleich der Texte Hermanns und des Speculum Universale auf, daß Radulfus den für die Abaelard-Schule kennzeichnenden Begriff des ‚habitus mentis optimus‘ nicht kennt⁹⁵ und darum die von Graf aufgestellte und inzwischen auch von anderen übernommene These⁹⁶ zumindest als fragwürdig erscheint.

Der Magister versucht nun, diese philosophische Tugendbestimmung nach dem Schema ‚quid‘, ‚cuius‘, ‚unde‘ und ‚ad quid‘ näherhin zu erläutern. Zwar spricht er nicht ausdrücklich von den ‚quatuor causae‘, doch liegen die klassischen vier Ursachen — ähnlich wie später beim Aquinaten⁹⁷ — als Gliederungsprinzip zugrunde.

Der *Form* (quid) bzw. der Art nach ist die Tugend ein Gehaben, eine Beschaffenheit des Geistes, die aufgrund energischer und gewohnter Anstrengung des Geistes als solchem erworben wird. ‚Mens‘ dürfte hier in einem weiteren Sinne, als ‚pars pro toto‘, also für den ganzen Menschen als Leib-Geistwesen zu verstehen sein. Was den Entstehungsprozeß der Tugend betrifft, so nimmt Radulfus als erste Stufe eine Disposition in Form einer leicht verlierbaren Beschaffenheit an; erst nach längerer Gewöhnung wird diese zur sittlichen Haltung (mores) umgewandelt

⁹¹ Sp. U. lib. I. c. 19: Virtutem autem philosophi definiunt hoc modo: Virtus est habitus mentis bene constitutae. Cod. P 4va; Pa 6ra.

⁹² BOETHIUS, *De differentiis topicis* lib. II: quaestio est de diffinitione, id est an habitus mentis bene constitutae sit virtus diffinitio . . . si iustitia fortitudo, moderatio atque prudentia habitus mentis bene constitutae sunt, haec autem quatuor virtuti veluti generi subijciuntur, virtus ergo bene constitutae mentis est habitus (PL 64, 1188 C—D).

⁹³ Vgl. hierzu O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 103—115.

⁹⁴ TH. GRAF, *De subjecto psychico* 111 Anm. 48.

⁹⁵ HERMANNUS, *Epitome Theologiae christianae*, cap. 32: Virtus est, ut aiunt philosophi, habitus mentis optimus, vel bene constitutae mentis (PL 178, 1749D).

⁹⁶ Vgl. P. LACKAS, *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre* (Diss. Würzburg), Ahrweiler 1939.

⁹⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. I—II q. 55 a. 4; DThA XI, 534 f.

bzw. im Charakter verfestigt; insofern sie nunmehr eine nur schwer oder kaum mehr wankelmütige ‚qualitas‘ darstellt, verdient sie die Bezeichnung ‚habitus‘. Niemand wird nämlich im Handumdrehen gerecht; vielmehr wendet sich der Geist nur mühsam und allmählich der Gerechtigkeit zu⁹⁸. — Radulfus sieht hier die ‚virtus‘ vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Entstehung und Entfaltung. Damit eine Tugend überhaupt zustande kommt, bedarf es eines ausdauernden Sichmühens und einer charakterlichen Festigung der Ausrichtung auf das Gute hin.

Die Unterscheidung zwischen Disposition und Habitus vollzieht bereits Aristoteles in seinen Kategorien⁹⁹. Boethius überliefert sie in seinem Kommentar zu diesem Werk des Stagiriten¹⁰⁰. Aber auch Peter Abaelard hat sie aufgezeichnet¹⁰¹.

Als *Träger* (cuius sit) der Tugend — man könnte auch sagen als Stoffgrund (causa materialis) im Sinne des Trägers der virtus — wird der Geist (mens) genannt. Er allein ist zur Aufnahme der Tugenden befähigt, selbst wenn sich die Ausübung derselben durch die weiter außen befindlichen körperlichen Betätigungen vollzieht¹⁰². Diese Aussage des Radulfus muß jedoch nicht unbedingt so verstanden werden, als sei der Geist einziger Träger der Tugend. Der Magister meint nur, daß allein durch die ‚mens‘ die Tugend aufgenommen wird (susceptrix). Wenn er später über die Tugenden, die den verschiedenen Seelen- bzw. Strebevermögen entsprechen, handelt, so setzt er offensichtlich voraus, daß auch die sinnlichen Affekte Tugenden in sich tragen können.

Ursprung — d. h. Wirkursache des Tugend-Habitus — ist die Eigentätigkeit des Menschen. Nicht von Natur aus, sondern aufgrund sorgfältiger Disposition und Anordnung des Geistes kommt die Tugend zustande. In dem Wörtchen ‚constitutae‘ sieht Radulfus zudem einen Hinweis auf die gegenseitige und untrennbare Verbundenheit der einzelnen Tugenden untereinander: Es heißt mit Recht nicht ‚statutae‘, sondern ‚constitutae‘, weil der Geist nicht auf eine Tugend hin unter Ausschluß der übrigen festgelegt werden kann, sondern mit Notwendig-

⁹⁸ Sp. U. lib. I c. 19.

⁹⁹ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 103.

¹⁰⁰ BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, lib. III: Nam quamvis permanentior sit habitus, facile vero mobilis dispositio . . . habitudines sunt ut artes, disciplinae, virtutes . . . virtus enim nisi difficile mutabilis non est . . . Aristoteles enim virtutes non putat scientias, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis esse declarat (PL 64, 242 A—C).

¹⁰¹ ABÆLARDUS, *Dialog. inter philos., judaeum et christianum*: Virtus, inquit, est habitus animi optimus . . . est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis (PL 178, 1651 C).

¹⁰² Ebenda: Cuius vero virtus sit, ostenditur cum subiungitur mentis. Sola quippe mens, susceprix est virtutum, etsi illarum usus per corporales officinas exterius exercentur.

keit jeweils auch ebenso auf die übrigen¹⁰³. Sittlichkeit ist demnach etwas, was den ganzen Menschen beansprucht und auf das Gute als Ganzes hin ausrichtet; das ‚bonum virtuale‘ läßt sich eben nicht aufteilen in verschiedene Einzeltugenden, die der Mensch zu einem Teil besitzt, zum anderen dagegen nicht hat¹⁰⁴.

Wenn der Magister im Zusammenhang mit der Entstehung der sittlichen Tüchtigkeit so sehr das menschliche Bemühen betont und gleichzeitig von der naturhaften Veranlagung abhebt, so tut er dies offensichtlich, um das Mißverständnis auszuschließen, Tugend sei ‚angeboren‘ in Form einer stoisch verstandenen ‚natürlichen Gesundheit der Seele‘¹⁰⁵ oder sie sei entsprechend dem sokratischen Intellektualismus ein leicht erlernbares Wissen.

Ihrem *Ziel* oder *Zweck* nach ist die Tugend ein Gehaben des wohlgeordneten Geistes auf das Gute hin. Mit ‚Gut‘ meint der Magister das sittliche Gutsein (bonum virtuale), und zwar als ‚bonum genere, bonum fine (intentione), bonum puritate, bonum temperantia und bonum convenientia‘. Durch die Tugend wird der Geist nicht auf Böses oder Nichtiges, sondern auf dieses Gute hin angelegt¹⁰⁶.

Mit dieser Umschreibung der Tugend als gutes Gehaben vollzieht Radulfus „eine Rückbesinnung auf die fundamentale Bedeutung jener qualitativen Verhaltensweise, die von Aristoteles als *ἔξις*, von der Scholastik als *habitus* und von der Philosophie der Gegenwart als *Habitus*, habituelle Fertigkeit oder Grundhaltung bezeichnet wird, denn sie stellt die Grundlage für die *ἀρετή*, *virtus* oder Tugend dar“¹⁰⁷. Dabei ist nicht das langsame und etwa nur äußerliche Sichgewöhnen an etwas kennzeichnend für die Tugend, sondern die innere ‚charakterliche‘ Ordnung und Ausrichtung auf das Gute. Man wird darum Radulfus nicht einfachhin jenen Theologen zuzählen dürfen, die unter dem Einfluß Abaelards die ‚*virtus*‘ nicht von der Gewöhnung zu trennen vermochten¹⁰⁸.

¹⁰³ Ebenda: Unde vero virtus oriatur, innotescit cum subditur constitutae. Non enim ex natura, sed potius ex studiosa dispositione constitutioneque mentis, ut praediximus, innascitur virtus. Bene quoque dicitur non statutae, sed constitutae, quoniam ad unam singulariter virtutem sine reliquis non potest mens statui. Sed cum virtutes sibi invicem sint cohaerentes et inseparabiles, cum ad unam virtutem mens statuatur, ad ceteras quoque necesse est, ut pariter constituatur. Cod. P ra; Pa 6va.

¹⁰⁴ Vgl. darüber im folgenden den Abschnitt über die Verknüpfung der Tugenden untereinander.

¹⁰⁵ Vgl. J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen* 63.

¹⁰⁶ Sp. U. lib. I c. 19: Ad quid autem mens virtute constituatur, declaratur cum subiungitur bene, id est ad bonum. Constituitur enim virtute mens non ad malum, non ad vanum, sed ad bonum; ad bonum genere, ad bonum fine, ad bonum puritate, ad bonum temperantia, ad bonum convenientia. Cod. P 6ra; Pa 6va. Vgl. hierzu auch § 10, I, 4.

2. Die Tugend als rechte Mitte

Als zweite Tugendbestimmung legt Radulfus die Definition des ‚Poeta‘ vor, ohne jedoch anzugeben, um welchen Dichter es sich hierbei handelt.

Virtus est medium vitiorum utrimque redactum

Demnach hält die Tugend die Mitte zwischen den Lastern beiderseits¹⁰⁹. ‚Tugend als rechte Mitte‘ ist auch die für Aristoteles kennzeichnende Bestimmung der ἀρετή, wobei der Stagirite allerdings zwischen einer Sachmitte und einer Personenmitte — d. h. einer für die betreffende Person individuell zutreffenden rechten Mitte — unterscheidet¹¹⁰. Hier jedoch wird nur ganz allgemein von der Mitte zwischen den Fehlhaltungen oder Lastern gesprochen. Radulfus hat also offensichtlich nicht die aristotelische Umschreibung der ἀρετή vor Augen. Zudem lagen ihm die drei ersten Bücher der Nikomachischen Ethik in der lateinischen Fassung, d. h. die *Ethica Vetus* und die *Ethica Nova*, noch nicht vor. Die genannte Definition entstammt vielmehr den Briefen des Horatius Flaccus¹¹¹, entspricht aber in groben Zügen zum Teil auch der aristotelischen Umschreibung¹¹². Aus der gleichen Epistola des Horaz zitiert der Magister wenig später den Schlußvers¹¹³.

Radulfus nimmt allerdings sofort kritisch zu dieser Bestimmung Stellung: Sie trifft nicht für jede Tugend zu, sondern umfaßt nur jene, die zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel liegen. Bei einigen sittlichen Grundhaltungen aber scheint es nur ein Zuwenig, nicht aber ein Zuviel zu geben, z. B. beim Glauben, bei der Liebe und bei der Keuschheit¹¹⁴. Radulfus hat damit klar die Grenzen dieser Definition abgesteckt.

3. Die Tugend als Gabe Gottes

Als dritte und letzte Tugendbestimmung legt Radulfus jene Definition vor, die man zu Recht als ‚theologische‘ bezeichnen kann¹¹⁵, da sie den gnadenhaften Charakter der sittlichen Tüchtigkeit betont:

¹⁰⁷ W. ERNST, *Die Tugendlehre* 3.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu DThA XI, 531.

¹⁰⁹ Sp. U. lib. I c. 21: Definit rursus *Poeta* virtutem hoc modo: Virtus est medium vitiorum utrumque redactum, id est virtus in medio vitiorum ita se coarctet et colligit, quod nequaquam usque ad collateralia vitia semet extendit. Cod. P 6ra; Pa 6va.

¹¹⁰ Vgl. M. WITTMANN, *Die Ethik* 255 ff.

¹¹¹ HORATIUS FLACCUS, *Poemata omnia*, Epist. lib. I, 18 vers 9, ed. Francofurti 1600, 272.

¹¹² Cfr. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* lib. II c. 6 ED. BEKKER 1106b.

¹¹³ Sp. U. lib. I c. 22: Aequum animum ipse parabo. Vgl. HORATIUS FLACCUS, *Epist.* lib. I, 18 vers 112, ed. cit. 275.

¹¹⁴ Sp. U. lib. I c. 21: Ceterum haec definitio non omni virtuti est conveniens, sed tantum illas virtutes, quae intus minus et magis collocatae sunt comprehendens. Porro nonnullae virtutes sunt, quae etsi minoritatis tamen transgressionem nimietatis habere non videntur ut fides, caritas et castitas. Cod. P 6ra; Pa 6va.

¹¹⁵ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 100—102.

*Virtus est qualitas mentis, qua recte vivitur
et qua nullus abutitur,
quam Deus solus in nobis operatur*

Tugend ist die Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand mißbraucht und die allein Gott in uns bewirkt¹¹⁶. Es ist dies die von Petrus Lombardus in seinen Sentenzen unter dem Namen Augustinus veröffentlichte Definition¹¹⁷, die Petrus von Poitiers noch durch die Worte ‚sine homine‘ erweitert¹¹⁸ und damit ausschließlich auf die gnadenhaft geschenkten Tugenden beschränkt. Diese erweiterte Tugendbestimmung sollte sich auch im 13. Jahrhundert durchsetzen¹¹⁹.

In den ersten beiden Gliedern deckt sich die ‚theologische‘ Definition mit der ‚philosophischen‘: Tugend ist eine Beschaffenheit des Geistes mit dem Ziel, recht zu leben¹²⁰. In den anderen beiden Gliedern jedoch enthält sie zwei bedeutsame Sätze, die die bisherigen Aussagen der ‚virtus‘ ergänzen:

a) Die Tugend kann nicht mißbraucht werden. Ihre ‚Richtigkeit‘ ist dergestalt, daß man sie entweder richtig gebraucht oder überhaupt nicht besitzt¹²¹. Die Unmöglichkeit des Mißbrauches der Tugend dürfte hier keineswegs so verstanden werden, als ob der tugendhafte Mensch nicht mehr sündigen könne. Insofern er jedoch unter dem Einfluß der Tugend steht, befindet er sich auch unfehlbar in deren Zielstrebigkeit¹²².

b) Urheber der Tugend ist allein Gott. Er ‚wirkt‘ sie in uns.

Dennoch versteht Radulfus dieses ‚solus‘ nicht in jenem ausschließ-

¹¹⁶ Sp. U. lib. I c. 22: Definit iterum beatus *Augustinus* hoc modo virtutem: Virtus est qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus abutitur, quam Deus solus in nobis operatur. Cod. P 6rb; Pa 6vb.

¹¹⁷ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. II d. 27 c. 5 ed. Quaracchi 446 (PL 192, 714): Virtus est, ut ait Augustinus, bona (—) qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male (—) utitur (abutitur), quam Deus solus in homine (nobis) operatur. — Die Klammern geben die Abweichungen des Speculum Universale vom Text des Lombarden an. In dieser von Radulfus überlieferten Formulierung habe ich nirgendwo mehr die „augustinische Definition“ der Tugend gefunden. Sie ist zudem nicht von Augustinus; der Lombarde hat sie vielmehr aus mehreren Augustinus-Texten zusammengefügt, u. a. aus *Retract.* lib. I c. 9 n. 6 (PL 32, 298); *De lib. arbitrio* lib. II c. 18s. (PL 32, 1266ss.).

¹¹⁸ PETRUS VON POITIERS, *Sent.* lib. III c. 1: Virtus igitur est qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in homine sine homine operatur (PL 211, 1041 A).

¹¹⁹ So WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea* lib. III tr. 2 qu. 17 c. 2 ed. Paris. fol. 128vb; ALEXANDER VON HALES, *Quaestiones* qu. 39 ed. Doucet 674; qu. 52 ed. 977; qu. 53 ed. 1022 etc.; JOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. MICHAUD-QUANTIN (*Textes Philos. du Moyen Age XI*), Paris 1964, 149 lin. 5—7; 201; THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I—II qu. 55 a. 4.

¹²⁰ Sp. U. lib. I c. 22: Hac in definitione quatuor intinuantur nobis, videlicet quid sit virtus, quis usus, quae rectitudo, quis auctor eius. Quid est virtus? Qualitas mentis. Quis usus eius? Recte vivere. Cod. P 6rb; Pa 6vb.

¹²¹ Ebenda: Quae rectitudo eius? Non ea potest quis abuti. Virtus nimirum tantisper recta est, quod ea nullus abuti potest aut ea utitur recte aut ea caret.

¹²² Vgl. auch DThA XI, 536.

lichen Sinne ‚sine homine‘, wie es Petrus von Poitiers interpretiert; er fügt vielmehr unmittelbar hinzu: Mag es auch allgemein stimmen, daß allein Gott das, was den Tugendformen zugrundeliegt (*subiecta formarum*), wie auch die Formen selbst (*formas subiectorum*) wirkt, so wird dies in diesem Zusammenhang doch vornehmlich deshalb gesagt, um den Anlaß zum Stolz zurückzuweisen. Aufgrund zäher, langer und mühevoller Anstrengung des freien Willens erlangt man nämlich kaum die ‚virtus‘. Die Philosophen betonen aber, daß menschliche Mühe und Fleiß die Tugenden des Geistes erwirken¹²³.

Radulfus erläutert seine Meinung noch an Hand eines leicht verständlichen Bildes: Gleichwie der Landmann sät und pflanzt und der Gärtner begießt, aber doch Gott aus eigener Kraft ohne Mithilfe des Saatgutes das Wachstum gewährt, so erschafft er auch in uns ohne uns die Tugend, wie sehr wir uns auch um deren Erwerb bemühen¹²⁴.

4. Naturgegebene oder gnadenhaft verliehene Tugenden?

Die ‚philosophische‘ und die ‚theologische‘ Bestimmung der ‚virtus‘ stehen sich also zunächst widersprechend gegenüber. Es scheint allerdings auch, als betone der Magister gerade in der ‚theologischen‘ Definition mehr oder weniger nur aus pädagogisch-psychologischen Gründen die Alleinurheberschaft Gottes für die Tugend. Einige Kapitel weiter unten spricht er nämlich umgekehrt davon, daß die Tugenden ‚naturhaft‘ (*ex natura*) entstehen, insofern sie die Unversehrtheit und Richtigkeit der Natur ausmachen — im Gegensatz zum Laster, deren Verschlechterung; die Tugend ist also „natürlich“¹²⁵.

Was gilt nun? Sind die Tugenden naturgegeben — oder sind sie gnadenhaft? Der Magister wirft diese für seine Zeit neu aufgebrochene Frage auch ausdrücklich auf¹²⁶ und stellt dabei seine vorausgehenden, widersprüchlich erscheinenden Aussagen zusammen: Oben behaupteten wir, daß die Tugenden aus den natürlichen Fähigkeiten und Strebungen der Seele entstehen. Adam besaß sie bereits von Anbeginn; was aber

¹²³ Ebenda: Solus Deus operatur illam in nobis. Ceterum cum universaliter sit verum, quod solus Deus operatur tam subiecta formarum quam formas subiectorum, quare hoc praecipue de forma virtutis hic dicitur, ut causa superbiae removeatur, quia enim ex vehementi longa labriosaque liberi arbitrii applicatione vix tandem ad virtutem pervenitur. Visum est a philosophis, quod humanus labor et industria mentis virtutes operetur.

¹²⁴ Ebenda: Quamvis enim laboret et serat colonus, quamvis quoque plantet et riget hortulanus, tamen per se Deus sine illis incrementum praestat. Sed et nos quamvis studium nostrum ad virtutem applicemus, tamen Deus per se sine nobis in nobis virtutem creat.

¹²⁵ Sp. U. lib. I c. 36: Oriuntur itaque virtutes ex natura. Nihil quippe aliud est virtus quam puritas et rectitudo naturae et contra vitium aliud quam depravatio naturae. Cod. P 8rb; Pa 8vb.

¹²⁶ Vgl. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* I, 1, 174 ff.

seit Beginn der Schöpfung besteht, gilt als natürlich. Andererseits stellten wir auch die These auf, daß die ‚virtutes‘ ein Gnadengeschenk seien; was aber gnadenhaft verliehen wird, ist unentgeltlich. Die Tugenden heißen zudem auch ‚Gaben des Heiligen Geistes‘. — Mit wenigen, aber klar verständlichen Sätzen löst nun der Magister diese seine eigenen widersprüchlich erscheinenden Aussagen: Die Tugenden sind, was ihre Entstehung betrifft, natürlich; infolge der Übertretung des ersten Menschen wurden sie jedoch in einer Weise verloren, daß sie niemand mehr aus eigener Kraft zurückgewinnen kann; nur Gott als der Wiederhersteller (reparator) verleiht dem einzelnen das (tugendhafte) Wollen und Können; darum heißen sie nunmehr ‚gnadenhaft‘ (gratuitae)¹²⁷.

Bei dieser Lösung ist zu beachten, daß Radulfus — wenngleich er sowohl von natürlichen wie von gnadenhaften, d. h. übernatürlichen Tugenden spricht — für unsere noch unter der Sünde stehende Zeit als wahre ‚virtutes‘ *nur* die gnadenhaften gelten läßt. Dabei verwendet er den Begriff Gnade — wie er auch an anderer Stelle ausdrücklich erklärt — nicht in einem weiteren Sinne für alle Güter und Gaben Gottes, sondern in der gewohnten engen Fassung: Gnade heißt nur das, was den Menschen heiligt und was allein Besitz guter Menschen ist, wie z. B. die Tugenden und die Tugendwerke¹²⁸. — Der nachadamitische Mensch vermag also die Tugend nur als Geschenk aus der Hand Gottes entgegenzunehmen, was ihn jedoch nicht davon dispensiert, sich um den Erwerb der sittlichen Tüchtigkeit energisch und ausdauernd zu bemühen.

Während Petrus Lombardus nicht zwischen Tugend und Gnade unterscheidet, sondern beide gleichsetzt und darum auch die These Hugo's von St. Viktor, die Tugend leite sich aus dem freien Willen ab und sei ein vernünftig geordneter Affekt, ausdrücklich zurückweist¹²⁹, trifft Radulfus sehr klar diese Unterscheidung. Entsprechend seinem Gnadenbegriff ordnet er jedoch natürliche und übernatürliche Tugenden zwei verschiedenen heilsgeschichtlichen Epochen zu und bringt damit für unsere Zeit die Tugend in einen engen, untrennbaren Zusammenhang mit der Gnade.

¹²⁷ Sp. U. lib. I c. 34: Ex praemissis oritur quaestio, utrum virtutes gratitae sint naturales. Diximus enim superius ex naturalibus eas animae potentiis et affectibus oriri. Adam quoque a prima sua creatione legitur eas habuisse; quod autem a creatione est, naturale est. Econtra vero diximus superius virtutem donari ex gratia. Quod autem ex gratia est, gratuitum est . . . Ad hoc *respondemus*, quod et virtutes quantum ad primam originem naturales sunt, quoniam vero propter primi hominis praevericationem sic eas amisit homo, ut eas per se nullatenus queat recuperare, nisi Deo reparatore dante velle et posse, gratitae nuncupantur Cod. P 8ra—vb; Pa 8vb.

¹²⁸ Vgl. Sp. U. lib. II c. 7.

¹²⁹ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 100s.

Die Zeit vor dem Sündenfall dagegen gilt als Zeit der ungestörten und von Gott erfüllten Natur. — Gnade muß hier im christlichen Sinne als „durch Christus vermittelte Gnade“ verstanden werden. Eine solche aber gab es erst nach der Sünde¹³⁰.

Inwieweit der Empfang der Tugenden auch mit dem Empfang der Gnade zusammenhängt, zeigt sich in den Erörterungen zur Taufe. Was wird den Kindern beim Empfang der Taufe zuteil? Radulfus zitiert zunächst zwei verschiedene Meinungen: die einen behaupten, den Kindern werde der Glaube und die übrigen Tugenden mitgeteilt — allerdings nur ‚in habitu‘, als ein Gehaben, nicht ‚in actu‘, d. h. in seiner Verwirklichung. Nach der Meinung anderer werden ihnen die Tugenden an sich noch nicht mitgeteilt, sie erhalten dieselben aber in dem Augenblick, wo eine Notwendigkeit dafür besteht, vorausgesetzt, daß sie nicht schuldhaft ein Hindernis setzen. ‚Gläubige‘ nennt man die getauften Kinder nicht aufgrund eines schon besitzenden Glaubens, sondern weil sie das Sakrament des Glaubens empfangen haben¹³¹. Radulfus nimmt zu diesen psychologischen Erklärungen nicht weiterhin Stellung, sondern sagt nur kurz: Die Gnade und die Tugend werden durch die Taufe vermehrt, der Stachel der Sünde aber wird geschwächt¹³².

Der Zusammenhang von Tugend und Gnade erhellt auch noch an einer anderen Stelle: innerhalb der christologischen Texte. Radulfus geht von der Tatsache aus, daß Christus die Fülle der Gnaden besaß, und wirft dabei die Frage auf, ob mit dieser Gnadenfülle auch sämtliche Tugenden gegeben seien. In der Antwort unterscheidet der Magister nicht zwischen einem Tugendbesitz ‚in habitu‘ und ‚in actu‘, sondern zwischen den Tugenden ‚in potestate‘ und ‚in usu‘. Christus besaß wohl alle Tugenden der Kraft, nicht jedoch dem Gebrauche nach. Ihm kam es nämlich nicht zu, jene ‚virtutes‘ zu besitzen, die der Unvollkommenheit des Menschen entsprechen, wie z. B. die Zügelung der Leidenschaft und das Eifern nach dem Guten. Radulfus bezeichnet diese Tugenden als ‚virtutes imperfectorum‘ und hält sie deshalb für Jesus Christus als nicht ‚passend‘, weil diesem die Vollkommenheit bereits in der ganzen Fülle zukam. Tatsächlich besaß Christus zwar sämtliche Tugenden ‚in potestate‘, in der Ausübung (in usu) kamen ihm jedoch nur die zu, die sich für ihn ziemten, d. h. er besaß alle jene Grundhaltungen, die charakteristisch sind für den, der bereits Bürger der ewigen Heimat und nicht bloß Wanderer hienieden (in via) ist¹³³.

¹³⁰ Vgl. DThA XI, 604.

¹³¹ Sp. U. lib. VIII c. 48.

¹³² Ebenda.

¹³³ Vgl. Sp. U. lib. VIII C. 19: Cum Christus omnes habuerit gratiarum plenitudines, num-

5. Tugend — Endziel oder Weg?

In einer Etymologie der Tugend versucht Radulfus, das Wort ‚virtus‘ von ‚vis‘ bzw. auch von ‚viro‘ (Lebenskraft) abzuleiten; die Tugend bzw. ‚virtus‘ macht nämlich den gerechten Menschen jugendfrisch (viridis), mutig (virilis) und tüchtig (virtuosus). Sogar ein ganzer Chor der Engel trägt den Namen ‚Virtutes‘¹³⁴. Damit unterstreicht der Magister an dieser Stelle vornehmlich die Auswirkung der Tugend auf ihren Träger, nicht so sehr jedoch den Eigenwert derselben — wie dies Thomas von Aquin 60 Jahre später tun sollte. Der Aquinate wertet bei der Worterklärung die ‚virtus‘ als Vollkommenheit, als das Letzte und Höchste, als die Tüchtigkeit des Könnens¹³⁵. Doch auch Radulfus kommt innerhalb seiner Gnadenlehre auf den Eigenwert der Tugend zu sprechen. Er bezeichnet sie als höchstes aller Güter, die Gott dem Menschen hier auf Erden gewährt, und bedenkt sie mit zahlreichen ehrenden Beiwörtern. Die ‚virtutes‘ sind die Opfergaben der heiligen Väter (sacrificia sanctorum); sie sind es, die den Menschen würdig machen, Gott, den Engel und den Nächsten zu lieben und von ihnen geliebt zu werden¹³⁶.

Die Tugend ist — wie der Magister an anderer Stelle betont — jenes Gut, welches Gott dem Menschen vor Augen stellt, und das er als sehr nutzbringend, ordnungsgemäß, liebens- und ehrenwert, anziehend, lobenswert und Gott wohlgefällig preist. Allein die ‚virtus‘ besitzt dies alles in wahrhafter Weise¹³⁷.

Man ist geneigt, in diesen Ausdrücken die stoische Lehre von der Tugend als dem einzigen und höchsten, um seiner selbst willen zu erstrebenden Gut wiederzuerkennen; für die Stoiker besteht nämlich die Sittlichkeit wesentlich im Wollen und Lieben; nach ihrer Meinung kennt die ‚virtus‘ kein von ihr verschiedenes Objekt noch eine von ihr unterschiedene Seligkeit. Allerdings bleibt damit die stoische Ethik eine formale, inhaltslose Lehre, in der die Sittlichkeit nicht Weg zu einer Seligkeit ist, sondern diese selbst ausmacht, mit ihr identisch ist¹³⁸. Bereits

quid habuit omnes virtutes? Omnes habuit in potestate, sed non omnes in usu; omnes habuit in potestate, quoniam omnes tribuit quibus voluit, sed non omnes habuit in usu, quoniam refrenationem libidinis et aemulationem boni et huiusmodi virtutes imperfectarum habere eum non decet, qui omnem perfectionem habet. Cod. P 108rb; Pa 126va—vb.

¹³⁴ Sp. U. lib. I c. 23: Dicitur autem virtus a vi sive virore triplici videlicet ratione, quoniam reddit iustum viridem, virilem et virtuosum... Unde et unus angelorum ordo Virtutes appellatus est. Cod. P 6ra; Pa 6vb.

¹³⁵ Vgl. dazu DThA XI, 530 f.

¹³⁶ Vgl. Sp. U. lib. I c. 30.

¹³⁷ Sp. U. lib. IV c. 29: Porro bonum virtutis ante oculos mentis nostrae magnificat septem modis videlicet ostendens illud esse utilimum, rectum, amabile, honestum, delectabile, laudabile, Deo gratum... Sola igitur virtus est, quae haec et vere habet et omnia simul habet. Cod. P 46vb; Pa 55ra.

¹³⁸ Vgl. hierzu J. MAUSBACH, *Die Ethik* I, 61 ff.

Augustinus hat versucht, diese Lehre nicht nur in ihren negativen, für den Christen unannehmbaren Momenten zu sehen, sondern auch einige positive Ansatzpunkte zu suchen und in die christliche Ethik einzubauen. Was die Stoiker schon von der irdischen Weisheit rühmen: daß es nur eine ‚virtus‘ geben kann und daß Tugend und Lohn der Tugend identisch sind, läßt Augustinus für den Himmel gelten¹³⁹. — Auch Radulfus wertet die ‚virtus‘ nicht nur als letztes Ziel. Er unterscheidet vielmehr Objekte,

- (1) die nur um ihrer selbst willen erstrebt, aber niemals als Mittel zum Zweck für etwas anderes genommen werden dürfen;
- (2) die man nur als Mittel für einen anderen Zweck gebrauchen darf;
- (3) die man um ihrer selbst willen wie auch als Mittel zum Zweck nehmen darf;
- (4) die überhaupt nicht erstrebt werden dürfen, weder in sich noch um eines anderen willen.

Das erste gilt von Gott, das zweite von den zeitlichen Gütern, das vierte von dem Überfluß des Reichtums, das dritte aber von der Tugend. Sie soll nicht nur um ihrer selbst, sondern auch um Gottes willen erstrebt werden; denn ohne Gott gibt es keine Tugend — und Gott kann in keinem Menschen ohne die Tugend wohnen; beide sind untrennbar mitsammen verbunden¹⁴⁰. Trotzdem stehen Tugend und Gott nicht einfach gleichwertig nebeneinander, sondern nacheinander. ‚Propter se‘ besagt hinsichtlich der Tugend nur die vorletzte Zielursache, gegenüber Gott jedoch das Letztziel; dieses kann nur Gott sein. Die Güte der ‚virtus‘ aber leitet sich nicht aus der Tugend als solcher, sondern von Gott als ihrem Urheber ab¹⁴¹.

Radulfus Ardens distanziert sich damit klar von der Lehre der Stoiker. Für ihn ist die Tugend nicht Selbstzweck oder Endziel, sondern Weg zu Gott als dem ‚finis ultimus‘ des Menschen.

IV. Entstehung, Erwerb und Ausübung der Tugend

1. Die verschiedenen Entstehungsweisen der Tugend

Tugend als Gabe Gottes bedeutet zunächst nur, daß es Gott ist, auf dessen Geheiß oder Willen der Mensch die Tugend erwerben kann. Damit ist jedoch noch nicht alles über die Möglichkeiten der Entstehung der ‚virtus‘ gesagt. Radulfus kennt fünf verschiedene Entstehungsarten:

¹³⁹ Ebenda.

¹⁴⁰ Sp. U. lib. I c. 31.

¹⁴¹ Vgl. ebenda.

- (1) ex auctoritate
- (2) ex origine (vel adminiculo)
- (3) ex ministerio
- (4) ex occasione vel adiutorio
- (5) ex informatione

Illustriert am Beispiel des Getreides und des Geldes bedeutet dies: Das Getreide entsteht auf Geheiß Gottes (1) aus dem Samen (2) dank der Arbeit des Landmannes (3) und kraft der Förderung (4) durch den Dünger. Das Geld wiederum entsteht durch die schmiedegearbeitete Prägung (5).

Auf die Tugend angewandt heißt dies:

- (1) Gott ist Urheber der ‚virtus‘;
- (2) sie entsteht aus den Fähigkeiten und Strebungen der Seele
- (3) aufgrund des Fleißes der Vernunft und mit Hilfe der Affekte.
- (4) Anlaß bietet das entsprechende Milieu (ex convictu);
- (5) geprägt wird sie durch die Liebe.

Nach dem Zeugnis Gregors des Großen, den der Magister hierzu namentlich nennt, entstehen ja sämtliche Tugenden aus der Liebe¹⁴². — In diesem letzten Satz klingt bereits die für das Frühmittelalter charakteristische Lehre von der ‚Liebe als Form der Tugenden‘ an. Im *Speculum Universale* ist diese ‚Formung‘ als Wertprägung (5) zu verstehen.

Aus dieser Aufstellung wird nun auch ersichtlich, daß für Radulfus Ardens nicht die ‚mens‘ allein Träger der Tugenden ist; auch in den verschiedenen sinnlichen Strebevermögen und Kräften der Seele, die den jeweiligen tugendhaften Akt auslösen, befindet sich die ‚virtus‘. Dabei sind die Seelenkräfte gleichsam die ‚causa materialis‘, d. h. der Stoffgrund, an dem sich die Formung vollzieht, die Gnade dagegen ist die eigentliche Wirkursache¹⁴³. An den einzelnen Strebungen der Seele aber orientiert der Magister die Ein- und Aufteilung seines gesamten

¹⁴² Sp. U. lib. I c. 37: Ceterum oriri dicitur res ex aliquo pluribus modis: aut ut ex auctoritate, aut ut ex origine, aut ut ex ministerio, aut ut ex occasione vel adiutorio, aut ut ex informatione. Oritur enim frumentum ex Deo auctore, oritur ex seminis origine, oritur ex coloni ministerio, oritur ex occasione et beneficio stercoreis, oritur nummus ex informatione incudis. Sic et virtus oritur ex Deo auctore, ex potentiarum vel affectuum origine, ex rationis industria et ex affectuum auxilio, ex occasione quoque ut ex convictu, ex informatione ut ex caritate. Teste enim *Gregorio* omnes virtutes oriuntur ex caritate. Cod. P 8rb—va; Pa 9ra. Dieser Satz findet sich nicht bei Gregor. Der Kirchenlehrer sagt nur an einer Stelle, daß aus der einen Liebe *viele* Tugenden gezeugt werden. Vgl. GREGORIUS, *Homil. in Evang.*, hom. 27 PL 76, 1205A—B: Ut enim arboris rami ex una radice prodeunt, sic multas virtutes ex una charitate generantur. Vgl. hierzu auch L. WEBER, *Hauptfragen* 193—211.

¹⁴³ Radulfus spricht hier auch ausdrücklich von der ‚causa materialis‘ und der ‚causa efficiens‘. Vgl. Sp. U. lib. II c. 21.

¹⁴⁴ Vgl. dazu die Ausführungen im folgenden Teil dieser Arbeit, § 11.

Tugendsystems¹⁴⁴. Man dürfte darum mit Recht bereits Radulfus als Vorläufer jener ‚psychologischen Richtung‘ ansprechen, die von dem Gedanken ausgeht, „daß eine Tugend in jenem Seelenvermögen verwurzelt sein müsse, das einen menschlichen Akt auszulösen imstande sei“ und deren Hauptvertreter in der vorthomasischen Zeit Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Roland von Cremona, Albert der Große und in etwa auch Philipp der Kanzler gewesen sind¹⁴⁵.

2. Umstände, die die Entstehung der Tugenden begünstigen

Man könnte die zweite Hälfte von liber II des *Speculum Universale* als eine kleine psychologisch-aszetische Handreichung bezeichnen. Radulfus zählt darin eine Vielzahl von Umstandsfaktoren auf, die die Entstehung gewisser Tugenden (aber auch gewisser Laster oder Fehlhaltungen) veranlassen oder zumindest begünstigen können. Es sind dies vor allem:

(1) Die persönliche Veranlagung (*natura*) des einzelnen.

Der Magister zeigt hier unter anderem, inwieweit die jeweiligen Tugenden (und auch Laster) von der verschiedenen Körperverfassung, besonders aber von dem vorliegenden Temperament abhängen; so zählt er die naturgegebenen Eigenschaften des Sanguinikers, des Cholerikers, des Melancholikers und des Phlegmatikers auf und wertet sie entsprechend aszetisch aus¹⁴⁶. — Der Mensch sollte demnach seine individuellen persönlichen Fähigkeiten kennen und auch für sein sittliches Verhalten entsprechend auswerten und ausformen.

(2) Das vorliegende Alter (*natura temporalis*)¹⁴⁷.

Es macht den einzelnen für bestimmte Tugenden (und Laster) aufgeschlossen. Der Magister versucht hier, den jeweiligen Alters- und Entwicklungsstufen gerecht zu werden und die ihnen entsprechenden Verhaltensweisen zu umschreiben. So wird sich der junge Mensch um den Rat der Alten bemühen; denn die Unkenntnis dessen, der noch in jugendlichem Alter ist, muß durch die Klugheit der Senioren geleitet werden. Darum hat der junge Mensch Achtung vor jenen, die von Geburt aus älter sind; er wählt die Tüchtigsten aus und ahmt deren Ratschlag nach. Seine Leidenschaft aber richte er nicht auf die Genußsucht, sondern auf die Liebe und den Eifer nach Redlichkeit. Der Mensch (*anima humana*) kann nämlich nicht ohne Liebe leben; etwas muß er lieben; entweder wird dies die Tugend oder das Laster, Gott oder die Welt sein. Darum sollte er sein geistiges Streben auf die Tugend- und Gottesliebe

¹⁴⁵ DThA XI, 537.

¹⁴⁶ Vgl. Sp. U. lib. II c. 23.

¹⁴⁷ Ebenda c. 24.

richten; je größer diese sind, um so mehr wird deren Gegenteil abgelehnt¹⁴⁸. — Diese Sätze behalten in ihrem Kern heute noch ebenso Gültigkeit wie im 12. Jahrhundert. — Neben anderen Autoren zitiert Radulfus in diesem Kapitel einen längeren Abschnitt — insgesamt sind es 17 Verszeilen — aus den *Poemata* des Horatius Flaccus¹⁴⁹.

(3) Die jeweilige örtliche Beschaffenheit.

Mit der Gegend (und ihrem Klima) wechselt auch die Eigenart der Bewohner¹⁵⁰. Sicherlich mutet es uns heute eigentümlich an, wenn an dieser Stelle denen, die in einer kalten Zone geboren wurden, geraten wird, sich in den ihnen eingegebenen Tugenden der rechten Tapferkeit und der Standhaftigkeit zu üben und Mäßigkeit und Sanftmut als Ausgleich zu der naturgegebenen Kühnheit und Wildheit anzustreben¹⁵¹. Radulfus jedoch wertet eben die damaligen biologisch-psychologischen Erkenntnisse für die Ethik bzw. für das sittliche Verhalten des Menschen aus.

(4) Die von den Eltern ererbten Anlagen¹⁵².

(5) Die völkischen Eigenheiten¹⁵³.

Entsprechend der Anschauung seiner Zeitgenossen glaubt Radulfus, daß den einzelnen Stämmen auch verschiedene Grundhaltungen (*virtutes* aut *vitia*) eingeboren sind. Man wird allerdings hier ‚*virtus*‘ und ‚*vitia*‘ wohl mehr als ‚Neigungen‘ und nicht im strengen Sinne als ‚Tugenden‘ oder ‚Laster‘ ansehen müssen, selbst wenn sie als solche bezeichnet werden. Der Magister läßt nun einige Völker und Stämme *Revue* passieren und zählt die für sie charakteristischen schlechten Neigungen auf; er gewährt damit einen nicht uninteressanten Einblick in die von ihm und von seiner Umgebung vorgenommene Wertung und Einstufung der genannten Volksstämme und der Landschaftsbevölkerung: So sind die Juden von Natur aus stumpfsinnig und ungläubig, die Römer selbstsüchtig (*cupidus*), die Kreter lügnerisch, die Griechen schlau, die Einwohner von Parçay geil, die Gallier stolz, die Normannen prahlerisch, die Engländer höhnisch (*caudati*), die Bewohner der Landschaft Limousin leichtfertig und die Einwohner von Poitiers Schwätzer und Schmarotzer¹⁵⁴. Umgekehrt behalten die einzelnen Stämme jeweils auch gute

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ Es handelt sich um Sp. U. lib. II c. 24 Cod. P. Dieser Text findet sich in wörtlicher Übereinstimmung bei HORATIUS, *De arte poetica, liber ad Pisones*, ed. cit. 163, 13—29.

¹⁵⁰ Sp. U. lib. II c. 25.

¹⁵¹ Ebenda.

¹⁵² Sp. U. lib. II c. 26.

¹⁵³ Vgl. Sp. U. lib. II c. 27.

¹⁵⁴ Ebenda. — Ob unter den ‚*Parci*‘ (Cod. P: *Parchi*) die Bewohner der belgischen Kleinstadt Parc (Parchum) oder die der französischen Stadt Parçay (Parciacum, Maine-et-Loire)

Gesittungen (*mores*). Darum sollte sich ein jeder bemühen, die Unarten (*vitium*) seines Stammes in seiner Person zu beseitigen, die guten Gesittungen (*virtutes*) dagegen zu pflegen und zu vermehren¹⁵⁵.

(6) Der ständige Umgang, d. h. ob jemand unter guten oder bösen Menschen lebt und sich mit ihnen abgibt¹⁵⁶.

Der Magister weist hier besonders auf die Gefahr der Massenbeeinflussung hin, die sich gerade auf einen labilen Menschen besonders stark auswirkt: Was man täglich sieht, hört, tut, spricht und mit wem man sich abgibt (*convictus*), das trägt viel zur Formung oder zur Deformierung der Gesittungen bei. Darum sollte besonders der unerfahrene und einfache Mensch, der in der Tugend noch nicht gefestigt ist, die Gesellschaft schlechter Kumpanen meiden; er fliehe die Volksmassen; denn je zahlreicher diese sind, um so stärker tendieren sie zum Bösen (*tanto vitiosior*). Wer dagegen gefestigt und in der Tugend vollkommen ist, der kann sich sehr wohl unter bösen Menschen aufhalten, um sie durch sein gutes Beispiel und Wort für Christus zu gewinnen. Sollte daran jemand Anstoß nehmen und gleich dem Pharisäer sagen: ‚Dieser da nimmt die Sünder auf und ißt mit ihnen, er liebt also das, was ihm gleicht‘, so antworte man mit Christus: ‚Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken‘ (cf. Mt 9, 12)¹⁵⁷. — Radulfus weiß also um die irrationalen Triebkräfte, um die leichte Beeinflußbarkeit und Erregbarkeit jenes amorphen Gebildes der Volksmasse. Trotzdem mahnt er nur den Ungefestigten und Unerfahrenen zur ‚Abstinenz‘; den reifen Menschen hingegen weist er auf seine Aufgabe hin, die ihm gerade hier zukommt.

Der Magister kennt also recht gut die Verhaltensweisen und Gesetze der Masse.

(7) Die Erziehung.

Da gerade der jugendliche Mensch noch nicht ohne weiteres zwischen ehrenwert und unehrenwert zu unterscheiden vermag, lernt er vor allem das hinzu, was ihm beigebracht wird. Wenn sich darum eine Erzieherin oder ein Pädagoge schlecht benimmt, bringt er auch seinem Schüler ein schlechtes Verhalten bei; denn das schlechte Beispiel besitzt eine dauer-

gemeint sind, ist nicht ersichtlich. Doch ist letzteres zu vermuten. Die französische Stadt liegt nördlich von Poitiers; Limousin dagegen ist die Gebirgslandschaft im Südosten von Poitiers. Die zitierten französischen Namen könnten gegebenenfalls Rückschlüsse zulassen darüber, wo Radulfus als Prediger gewirkt und womöglich derartige Erfahrungen gesammelt hat.

¹⁵⁵ Ebenda.

¹⁵⁶ Sp. U. lib. II c. 29.

¹⁵⁷ Ebenda.

haftere und größere Wirkung als manches ehrenwerte Wort¹⁵⁸. — Auch innerhalb dieser pädagogischen Hinweise unterstreicht Radulfus wiederum die Bedeutung des Milieus und des täglichen Umganges für die Entwicklung des sittlichen Lebens: Der tägliche Umgang beeinflusst („infiziert“) einen Schüler stärker als die gelegentliche Mahnung¹⁵⁹. — An dieser Stelle nun verläßt Radulfus plötzlich den lehrhaften Ton seiner Darlegungen und geht zur persönlichen Anrede über; man spürt, wie hinter dem Magister der Prediger, Seelsorger und Pädagoge steht und wieder durchbricht. So ruft er aus: „Familienväter und Mütter! Wünscht Ihr Euch wohlherzogene und gute Kinder, so besorgt für sie auch gute Erzieherinnen und Lehrer. Ein Scheusal vermag keinen ehrenwerten Menschen zu erziehen, ein Säufer keinen nüchternen, ein ausschweifend Lebender keinen keuschen, ein Tor keinen weisen, ein Unmäßiger keinen maßhaltenden“¹⁶⁰.

(8) Die jeweilige Beschäftigung und die Arbeit.

Der Magister illustriert dies deutlich: Wer ständig mit „Aromata“ in Berührung kommt, wird unweigerlich ihren Duft annehmen. Das gleiche aber gilt vom Gestank, vom bösen Reden und Denken. Darum sollte sich ein Christ vor fragwürdigen oder schlechten Beschäftigungen hüten¹⁶¹.

(9) Günstige Gelegenheiten — seien es günstige Umstandsmomente des Ortes, der Zeit, der Person, der Sache oder andere¹⁶².

Auch hier zählt der Magister alle möglichen Faktoren auf, die zur Entstehung des Guten oder des Bösen beitragen oder dieses begünstigen können.

(10) Das entsprechende Beispiel.

Dem Menschen kommt es nämlich von Natur aus zu, das Gute zu wollen und nachzuahmen¹⁶³.

(11) Besorgtheit — oder Unbekümmertheit.

Echte Sorge und Mühe zeitigt als Frucht Tugenden und gute Gesittungen, Sorglosigkeit und Nachlässigkeit dagegen lassen Laster und schlechte Sitten hochkommen und heranwachsen¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Sp. U. lib. II c. 29.

¹⁵⁹ Ebenda.

¹⁶⁰ Ebenda.

¹⁶¹ Vgl. Sp. U. lib. II c. 30. Radulfus führt eine ganze Liste von jenen Betätigungen an, die er für sittlich bedenklich hält.

¹⁶² Sp. U. lib. II c. 31.

¹⁶³ Radulfus spricht hier zwar nur von der „anima humana“. Doch ist „menschliche Seele“ ähnlich wie zuvor „mens“ als „pars pro toto“, also für den ganzen Menschen zu verstehen. Vgl. Sp. U. lib. II c. 32.

¹⁶⁴ Sp. U. lib. II c. 33.

(12) Wissen und Unwissenheit.

Wer nämlich die Auszeichnung, den Nutzen und die Würde der Tugenden nicht kennt, wird statt ihrer von irdischem Gut fasziniert sein und es zu gewinnen suchen. Wer zwischen Tugenden und Lastern nicht zu unterscheiden vermag, der züchtet und pflegt in sich selbst womöglich statt der Tugenden Laster. Wie viele gibt es heute, die, ohne es zu wissen, in sich Traurigkeit, Neugierde und Verdrossenheit pflegen in der Meinung, daß sie rechtschaffen lebten¹⁶⁵. Radulfus spricht hier von den, *vitia* der Traurigkeit und Verdrossenheit. Bereits Gregor der Große zählt die *tristitia* zu den sieben Hauptlastern, aus denen selbst wieder weitere Laster entspringen¹⁶⁶.

(13) Schwere Sünden und Laster.

Auch sie können bisweilen Anlaß für die Entstehung der Demut oder der übrigen Tugenden sein, wenn der Sünder vor der Größe seiner Vergehen Abscheu und Scham bekommt, wenn er büßt, bereut, sich demütigt und bessert, den Schaden wiedergutmacht und sich zu einem hohen Tugendleben aufrafft. Dies ist die Leiter, auf der der Sünder aus der Tiefe der Laster zur Höhe der Tugenden emporsteigt, die Stufenordnung, auf der er als Gefangener Satans aus der Finsternis der Hölle zum göttlichen Licht aufbricht¹⁶⁷. Allerdings kann es auch umgekehrt geschehen, daß jemand aufgrund seiner Tugenden übermütig und stolz wird und dadurch in ein lasterhaftes Leben abgleitet¹⁶⁸. — Auch hierzu findet sich wieder in dem Job-Kommentar Gregors des Großen eine Parallele; Gregor spricht von den Stufen (*gradus*) der verschiedenen Tugenden und Laster¹⁶⁹.

(14/15) Glück und Unglück.

Auch sie können das Entstehen und die Entfaltung von Tugenden oder Lastern, d. h. guter oder schlechter sittlicher Haltungen beeinflussen¹⁷⁰.

Alles in allem geht es also dem Magister darum, möglichst viele Umstandsfaktoren und Situationen, die für die Entfaltung des sittlichen Lebens bedeutungsvoll sind, aufzuzeigen und pädagogisch auszuwerten. Wenn es so ist, wie Radulfus abschließend sagt, daß sich sittliche Tüchtigkeit um so schneller entfaltet, je besser der Nährboden dafür ist und je mehr ‚gute Gelegenheiten‘ vorliegen, ist es auch Aufgabe des Menschen,

¹⁶⁵ Sp. U. lib. II c. 34.

¹⁶⁶ GREGORIUS, *Moral.* lib. 31 c. 45 PL 76, 621A/D: Septem nimirum principalia vitia . . . scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria . . . Ex ira quoque tristitia oritur . . . Tristitia quoque ad avaritiam derivatur.

¹⁶⁷ Sp. U. lib. II c. 35.

¹⁶⁸ Vgl. Sp. U. lib. II c. 36.

¹⁶⁹ GREGORIUS, *Moral.* lib. 22 c. 7 PL 76, 222Css.; lib. 22 c. 20 PL 76, 243Ass.

¹⁷⁰ Vgl. hierzu die vier Kapitel in Sp. U. lib. II c. 37—c. 40.

alle ‚occasiones‘, die das Böse begünstigen, zu beseitigen und umgekehrt alles zu fördern, was zur Entfaltung des sittlich Guten, der Tugenden, beiträgt¹⁷¹. Der Mensch sollte also für sein sittlich gutes Verhalten ein möglichst günstiges Milieu auswählen oder erst schaffen.

3. Der Erwerb der Tugend

Im *Speculum Universale* findet sich zwar kein eigenes Kapitel über den Erwerb der Tugend als solchen. Dennoch hat sich der Magister mit dem psychologischen Moment dieser Frage auseinandergesetzt. Er geht von der Erfahrungstatsache aus, daß alles Gute, das getan werden soll, als mühsamer und schwieriger Weg erscheint und zunächst auch als ein solcher erlebt wird, daß hingegen das Böse dem Menschen leichter von der Hand geht. Woran liegt dies? Hierfür lassen sich nun sieben Gründe anführen:

- (1) Wir vermögen wohl aus eigener Kraft zu sündigen, nicht aber Gutes zu tun; letzteres ist Sache Gottes, der sich erbarmt, wessen er will, und verstockt, wen er will (Röm 9, 18).
- (2) Die Verderbtheit und Schwäche des Fleisches, das gegen den Geist rebelliert und mehr zum Bösen (Laster) geneigt ist.
- (3) Die Annehmlichkeit der fleischlichen Gelüste und Sehnsüchte.
- (4) Schlechte Erziehung und Gewöhnung, die gleichsam die zweite Natur ausmachen.
- (5) Kleinmütigkeit und Furcht vor dem steilen und mühsamen Pfad der Tugenden.
- (6) Der ständige Umgang (*convictus*) mit den rein weltlich gesinnten Menschen und deren Beispiel.
- (7) Die Versuchungen und Nachstellungen des Teufels, der umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne (1 Petr 5, 8)¹⁷².

Um aber nicht bloß bei dieser negativen Feststellung stehen zu bleiben, zählt Radulfus auch sieben Faktoren auf, die uns den Weg der Tugenden leicht und angenehm machen sollen:

- (1) Die uns verliehene reiche Gnadenhilfe, unter der der Glaube die oberste Stelle einnimmt.
- (2) Die Furcht vor den Strafen und die Hoffnung auf die ewigen Belohnungen; wer nämlich ständig den eigenen Tod und die Größe der ewigen Höllenstrafen, die nach dem Tode den Sündern bereitet sind, vor Augen hat, wer aber umgekehrt auch die ewigen himmlischen

¹⁷¹ Vgl. Sp. U. lib. II c. 41.

¹⁷² Vgl. Sp. U. lib. II c. 42.

Verdienste, die den Gerechten vorbehalten sind, bedenkt, wird niemals die Sünde wählen, sondern stets am guten Handeln seine Freude haben.

(3) Die Liebe Gottes. Dem Liebenden fällt ja nichts schwer, umgekehrt dem, der eine Abneigung besitzt (*odienti*), nichts leicht.

(4) Die Häßlichkeit der Laster, die immer Scham und ein schlechtes Gewissen begleiten; solche Menschen meiden darum auch stets das Licht und suchen die Finsternis. — Umgekehrt die Ehrbarkeit der Tugenden, mit der stets die Auszeichnung und Sicherheit eines guten Gewissens Hand in Hand gehen.

(5) Der Beistand der Engel und Heiligen, die — ihres Heiles schon gewiß — um unser Heil besorgt sind und nach Können unserer Schwachheit zu Hilfe eilen.

(6) Die gute Gewöhnung, die nach langer praktischer Ausübung den immerhin steilen Tugendweg für uns leicht und angenehm macht.

(7) Die Freude an einem reinen Gewissen.

Wer dies alles erlangt, hat mit der Ausübung der Tugenden und Gebote Gottes nicht seine Not, sondern vielmehr Freude daran¹⁷³.

Die Argumentation des Radulfus bewegt sich rein im Psychologischen. Wenn der Magister auch sonst nicht von der ‚*conscientia*‘ spricht, hier bringt er das Erlebnis des guten und schlechten Gewissens zur Sprache und wertet es pädagogisch aus. Ihm geht es vor allem darum, dem Menschen durch die aufgezählten Faktoren Mut zu machen, den zunächst anfänglich schweren Weg des Guten zu wählen. Ist dieser erst einmal eingeschlagen und zu einer gewissen Gewohnheit geworden, so geschieht die Überwindung der ungeordneten Leidenschaften nicht mehr „nur mit Mühe“, sondern mit einer gewissen Leichtigkeit und Freude. Wenn Thomas von Aquin die Frage, ob die sittliche Tugend zusammen mit Traurigkeit bestehen kann, bejaht, so tut er dies nur in Frontstellung zur Lehre der Stoiker, die die Traurigkeit rein negativ werten¹⁷⁴. Im übrigen sieht auch der Aquinate das Wesen und die Größe der Tugend nicht in der hierfür geforderten Anstrengung und Mühe, sondern im Gegenteil im leichten und freudigen Vollzug des Guten.

Das Ringen um die Tugenden und der Erwerb derselben verlangen also Mühe und Ausdauer. Dagegen vollzieht sich die Tugendausübung für jeden, der die ‚*virtus*‘ bereits besitzt, mit einer gewissen Leichtigkeit und Freude.

¹⁷³ Vgl. Sp. U. lib. II c. 43.

¹⁷⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. I—II qu. 59 a. 3.

4. Tugend, Tugendübung, Tugendregung und Tugendwerk

Während Simon von Tournai gleich Alanus von Lille an der Tugend selbst drei Zustände unterscheidet: die ‚virtus natura, habitu, usu‘¹⁷⁵, spricht Radulfus von vier verschiedenen Zuständen: ‚virtus, usus, motus, opus virtutis‘¹⁷⁶.

Mit ‚Tugend‘ (virtus) ist die Beschaffenheit des Geistes, d. h. der Tugendhabitus gemeint, mit ‚usus‘ die Ausübung desselben; diese kann innerlich geschehen in Form von guten Gedanken, die aus der Tugend hervorgehen und zur Gewohnheit geworden sind, oder nach außen hin in Form von guten Werken, die ebenfalls schon zur Gewohnheit geworden sind und die sich aus der ‚inneren Tugend‘ herleiten. Unter ‚Tugendregung‘ (motus virtutis) ist jeder einzelne Gedanke zu verstehen, der aus der entsprechenden Tugend hervorgeht. Als ‚Tugendwerk‘ (opus virtutis) gilt jeder äußere Akt tugendhaften Ursprungs¹⁷⁷.

Daß Tugend nicht bloß gelernt, sondern auch in ausdauernder und anstrengender Weise praktisch geübt sein will, ist bereits für die Tugendkonzeption der Stoa charakteristisch, ebenso die Tatsache, daß die ‚virtus‘ nicht mißbraucht werden kann. Allerdings sieht die Stoa — und hierin unterscheidet sich ihre Tugendauffassung wesentlich von der des Speculum Universale — in der Tugend eine mit der Vernunft übereinstimmende Seelenverfassung, die, so sie einmal erlangt wurde, nicht mehr verlorengehen kann¹⁷⁸.

Radulfus Ardens betont auch die Wechselwirkung von Tugendhabitus und Tugendübung: Für den, der im Besitze der ‚virtus‘ ist, ist diese stets als Gehaben und in ihrer inneren Betätigung gegeben, häufig auch als innere Tugendregung. Insofern nämlich keine Gelegenheit zum Handeln vorliegt, kann die Tugend sehr wohl nach außen hin untätig sein, nicht aber im Inneren. Wie außerdem jede Übung guter Gedanken und Werke zur Festigung der Tugend beiträgt, so gelangt man auch umgekehrt dank der Tugend zu Ausübung und Vollendung tugendhafter Werke¹⁷⁹.

Ebenso wie sein Zeitgenosse Magister Martinus, der gleichfalls zur Porretanerschule zählt und von Simon von Tournai abhängig ist¹⁸⁰,

¹⁷⁵ Vgl. hierzu A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* I, 1, 170.

¹⁷⁶ Sp. U. lib. I c. 20.

¹⁷⁷ Ebenda.

¹⁷⁸ Vgl. J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen* 314—316.

¹⁷⁹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 20.

¹⁸⁰ Vgl. R. HEINZMANN, *Die ‚compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum‘* (Mitteilungen des Grabmann-Institutes 9). München 1964, 3 f.; A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* I, 1, 172.

glaubt Radulfus, daß die Tugenden dem Menschen nicht bloß akzidentell zukommen; wenngleich sie, insofern sie erworben werden und verloren gehen können, den Anschein eines akzidentellen Charakters tragen, so sind sie doch tatsächlich substantiell¹⁸¹.

Um die theologische Tugendlehre von der philosophischen — und hier vornehmlich von der stoischen — genügend abzuheben, weist der Magister darauf hin, daß für die ‚Philosophen‘ die Tugend Ziel — wir werden ergänzen: entsprechend der Stoiker ‚Letztziel‘ — ist, daß hingegen für die ‚Theologen‘ (catholicos) nicht die Tugend, sondern der Urheber der Tugend (Gott) das Ziel im Sinne eines Letztzieles darstellt¹⁸².

Für Radulfus gibt es einfach keine Tugend, die nicht auf Gott bezogen ist. Wenn er z. B. im liber XII den Gehorsam als ‚demütiges und den Vorschriften seines Vorgesetzten treu ergebene Folgeleisten‘ bezeichnet, so fügt er doch unmittelbar noch hinzu: Gerade deshalb wird der Gehorsam Tugend genannt, weil er auf Gott bezogen werden muß. Sowohl der, der Gehorsam befiehlt, *muß* dies ‚um Gottes willen‘ tun, wie auch der, der gehorcht; andernfalls wäre weder das eine noch das andere gut¹⁸³.

V. Quellen der Tugenddefinitionen des Speculum Universale

Es ist keineswegs einfach, jene Quellen aufzuspüren, die Radulfus Ardens für seine verschiedenen Tugenddefinitionen unmittelbar benutzt hat. Man wird sich hierbei vor allzu schneller Festlegung hüten müssen. Für die sogenannte ‚theologische‘ Umschreibung der ‚virtus‘ ist dies nicht so schwer. Der Magister hat diese von Petrus Lombardus als ‚augustinisch‘ deklarierte und zu seiner Zeit häufig verwandte Definition ‚virtus est qualitas mentis . . .‘ offensichtlich den Sentenzen des Lombarden entnommen; bedient er sich doch auch an anderen Stellen häufig dieses Werkes. Woher aber entnahm er die Definitionen des ‚Philosophus‘ und des ‚Poeta‘? Stammt erstere wirklich aus den ‚Epitome theologiae christianae‘ des Magister Hermannus?

Wir haben bereits oben auf die Unwahrscheinlichkeit dieser von Th. Graf aufgestellten Behauptung aufmerksam gemacht¹⁸⁴. Übrigens hat Hermannus, was auch O. Lottin beim Studium dieser Texte nicht be-

¹⁸¹ Vgl. Sp. U. lib. I c. 35.

¹⁸² Vgl. Sp. U. lib. I c. 20.

¹⁸³ Sp. U. lib. XII c. 134.

¹⁸⁴ Vgl. oben § 10, III, 1.

merkte¹⁸⁵, seinen Text offensichtlich nur der Oxforder Fassung der Ethik Abaelards entnommen; dort findet sich nämlich die Doppeldefinition ‚habitus mentis optimus‘ und ‚habitus bene constitutae mentis‘ wörtlich wieder¹⁸⁶. Es wäre darum näherliegend anzunehmen, Radulfus habe die Ethik Abaelards als Vorlage benutzt. Doch ist ihm die Formulierung der Abaelard-Schule ‚habitus bene optimus‘ unbekannt.

Wahrscheinlicher wäre es, daß Radulfus die Definition ‚habitus mentis bene constitutae‘ direkt aus dem Original, also aus Boethius bezogen hat. Doch der Kontext scheint auch diese Vermutung nicht zu bestätigen¹⁸⁷. Das gleiche gilt von der aus der Schule Anselms von Laon stammenden Sententia 68 des ‚Liber Pancrisis‘¹⁸⁸, von dem Tugendtraktat des Alanus von Lille¹⁸⁹ und von der theologischen Summe Simons von Tournai¹⁹⁰, die alle die genannte Tugendumschreibung enthalten. Noch weniger kommen als Quelle in Frage der im 12. Jahrhundert verfaßte und von Radulfus innerhalb seiner Psychologie benutzte pseudoaugustinische Traktat ‚De spiritu et anima‘, der die Tugend als ‚habitus mentis bene compositae‘ bezeichnet¹⁹¹, sowie die Sentenzen des Gandulphus von Bologna, die bald von ‚habitus mentis bene dispositae‘, bald von ‚habitus mentis tunc bene constitutae‘ sprechen¹⁹².

Dagegen bietet sich ein anderes Werk als Quelle des Speculum Universale an: Die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene ‚Ysagoge in theologiam‘. Sie enthält überraschenderweise sowohl die Tugenddefinition des Boethius wie auch die des Horaz — und zwar in unmittelbarem Zusammenhang. Der Verfasser spricht von einer Tugendum-

¹⁸⁵ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 103ss.

¹⁸⁶ Die in einer Oxforder Handschrift vorliegende Fassung weist gegenüber der Migne-Ausgabe noch den Anfang einer pars II auf, der von Migne nicht gedruckt wurde. In diesem Teil finden sich diese Texte zur Tugendlehre: ABAELARDUS, *Ethica* pars II, Oxford, Balliol College Cod. 296 fol. 79: Ut enim philosophis placuit, nequaquam virtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus sive habitus bene constitutae mentis. Vgl. auch J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 109. — Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß Hermannus seine ‚Epitome‘ erst nach Niederschrift der nicht genau zu datierenden pars II der Ethik Abaelards verfaßt hat.

¹⁸⁷ Vgl. den Text oben § 10, III, 1 Anm. 92.

¹⁸⁸ Den Text bietet O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* V, 59 lin. 1.

¹⁸⁹ ALANUS, *De virtutibus* cap. 1 a. 1 ed. O. LOTTIN, VI, 47 lin. 24.

¹⁹⁰ Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 33rb: Virtus igitur est habitus mentis bene constitutae (Cf. Cod. Paris. Nat. lat. 3114A fol. 49va).

¹⁹¹ Ps. AUGUSTINUS, *De spiritu et anima* cap. 4: Et quoniam virtus est habitus mentis bene compositae, componendi et instituendi atque ordinandi sunt animi affectus ad id quod debent, et quomodo debent, ut in virtutes proficere possint; alioquin in vitia facile deficient (PL 40, 782). Zu dieser Schrift vgl. auch oben § 6, I.

¹⁹² GANDULPHUS, *Sent.* lib. III § 120 ed. WALTER 363s.: Caritas enim est habitus mentis bene dispositae ad diligendum deum vel proximum, quae ex fide est. — § 122 ed. Walter 364: (Fides sine caritate) non est habitus mentis tunc bene constitutae, etsi ad bonum constitutae, quia non est habitus mentis ad bonum, quod ei valeat ad vitam, constitutae, licet sit habitus mentis ad credendum dispositae.

schreibung des ‚Philosophus‘ wie des ‚Poeta‘¹⁹³. Sollte Radulfus also aus diesem Werk seine beiden ersten Definitionen entnommen haben? Es ist dies durchaus möglich, zumal die Ysagoge auch von anderen zeitgenössischen Theologen, die Radulfus nahestanden, benutzt wurde — z. B. von Alanus von Lille¹⁹⁴. Eine letzte Klarheit wird sich hier in der Quellenfrage allerdings kaum erreichen lassen. Vermutlich lagen dem Magister mehrere der genannten Werke vor¹⁹⁵.

Mit diesen seinen Darlegungen über das sittlich Gute und über die Tugend im allgemeinen hat Radulfus Ardens die Grundlage für die folgenden Ausführungen zur Tugendlehre geschaffen. Innerhalb der Speziellen Tugendlehre in Kapitel 4 dieser Arbeit wird deutlich werden, inwieweit der Magister an seiner Tugendbestimmung in der Durchführung der Ethik festhält und wie er sie im einzelnen noch weiter ausgestaltet. Zuvor jedoch soll noch in einem eigenen Paragraphen das Tugendsystem der Radulfus Ardens im Vergleich zu den im 12. Jahrhundert von anderen Theologen vorgelegten Tugendschemata dargestellt werden.

¹⁹³ YSAGOGE IN THEOLOGIAM, lib. I ed. Landgraf 73s.: Virtutem describet philosophus habitum mentis optimus. Est autem habitus qualitas veniens per industriam difficile mobilis... Describunt autem sic: Virtus est animi habitus modo nature rationi consentaneus. Hoc autem intelligendum est. Virtus est ille animi habitus, per quem rationi consentiendo in modum nature redditus habetur... Unde poeta: Virtus est medium viciorum et utrimque redactum. Alii assignant virtutem esse habitum mentis bene constitute.

¹⁹⁴ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 256.

¹⁹⁵ Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß Radulfus bei der philosophischen Tugendumschreibung von der Definition der ‚philosophi‘ spricht. Vgl. Sp. U. lib. I c. 19.

§ 11 Einteilung und Aufbau der Tugendlehre

I. Die Originalität des Tugendsystems des Speculum Universale

Wie originell Radulfus Ardens sein Tugendsystem aufbaut, wird erst an Hand eines Vergleichs mit den im 12. Jahrhundert geläufigsten Tugendeinteilungen ersichtlich. Wohl waren dem Magister aus der philosophisch-theologischen Tradition bereits verschiedene Tugendsysteme bekannt: die von Aristoteles stammende Gliederung in Verstandestugenden und in sittliche Tugenden, die platonische Lehre der vier Kardinaltugenden und schließlich auch die in der Hl. Schrift grundgelegte christliche Lehre von den drei theologischen Tugenden: ‚Glaube, Hoffnung und Liebe‘ (I Kor 13). Durch seine Kenntnis und Auswertung der ‚Moralia‘ Gregors des Großen dürften ihm auch dessen Kombinations- und Systematisierungsversuche hinsichtlich der Tugend- und Lasterlehre nicht entgangen sein. Wohl steht Radulfus auch unter dem Einfluß seiner zeitgenössischen Theologen, besonders der sogenannten ‚Porretaner‘; er benutzt deren Werke und orientiert sich unter anderem auch am Tugendtraktat des Alanus von Lille. Dennoch aber übernimmt er keineswegs sklavisch irgendein Einteilungsprinzip, sondern versucht, aus den jeweils vorliegenden ‚Bausteinen‘ eine eigenständige Konzeption zu schaffen. Im Tugendsystem des Speculum Universale als solchem zeigt sich am stärksten die Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit unseres Theologen. Seine gute Schriftkenntnis, deren er sich ausgiebig bedient, die Tatsache, daß er die Definitionen und Aussagen der Philosophen stets einer strengen Kritik unterzieht und gerade den biblischen Texten häufig einen Vorrang einräumt, verleihen seiner ganzen Tugendlehre einen ausgesprochen theologischen Charakter. Dieser wird noch dadurch unterstrichen, daß Radulfus an die Spitze seiner speziellen Tugendlehre gleichsam als Fundament den Glauben (fides) stellt.

Andererseits bedient sich Radulfus auch der zahlreichen säkularen Literatur der Philosophen, hier vor allem der Werke der Lateiner Cicero, Horaz und Seneca. Während die Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts fasziniert auf die Werke des Aristoteles schauen und dessen Thesen in die christliche Theologie einzubauen versuchen, stehen die Autoren des 12. Jahrhunderts noch nicht so ausschließlich unter dem Bann des Stagiriten, sondern verwenden eine Vielfalt antiker moralphilosophischer

Werke, besonders die ethischen Schriften der Lateiner¹. Dies gilt auch von Radulfus Ardens.

Um das Tugendsystem des *Speculum Universale* mit den zeitgenössischen Tugendeinteilungen vergleichen und gegebenenfalls davon abheben zu können, soll ein kurzer Überblick über die im 12. Jahrhundert bekanntesten und am meisten verwendeten Tugendeinteilungen gegeben werden.

II. Das Schema von den vier Kardinaltugenden im 12. Jahrhundert

Zahlreiche ethische und theologische Werke des 12. Jahrhunderts greifen für ihre Darlegungen über die Tugenden auf das Schema der vier Kardinaltugenden zurück, das ursprünglich der „heidnischen Philosophie“ der Klassischen Antike entstammt und bereits den Zeitgenossen des Sokrates geläufig war. Auch die Stoa übernimmt die Quadriga von Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß in ihre Ethik. Von hier aus gelangt diese Lehre im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus auch zu den christlichen Theologen, ja sie wird besonders durch Ambrosius und Augustinus allmählich mehr oder weniger christliches Allgemeingut. Immer wieder versuchte man, in jenem ‚vierfältigen Spektrum‘ von *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* und *temperantia* die vielfältigen Möglichkeiten sittlich guten Handelns einzufangen².

An Hand von nur einigen wenigen ausgewählten Werken des 12. Jahrhunderts soll hier die Verbreitung ebendieses Schemas für die Zeit der Frühscholastik aufgezeigt werden. Es wird dann auch ersichtlich werden, ob überhaupt und inwieweit sich Radulfus Ardens bei der Abfassung des *Speculum Universale* dieser Aufzeichnungen bedient hat.

1. Im ‚Florilegium Oxoniense‘

Das von einem unbekannten Autor im 12. Jahrhundert zusammengestellte ‚Florilegium Oxoniense‘ bietet die klassische Tugendquadriga in verschiedenen Überlieferungen. Als erstes enthält es die von Apuleius (2. Jahrhundert nach Christus) überlieferte platonische Lehre von den vier Kardinaltugenden in folgender Reihenfolge³.

Klugheit (*prudentia*)

Enthaltsamkeit (*continentia*)

¹ Vgl. hierzu PH. DELHAYE, *Deux adaptations du „De amicitia“ de Cicéron au XII^e siècle*, in: Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 304—331; DERSELBE, *Une adaptation du De officiis au XII^e siècle*. Le Moralium dogma philosophorum, in: Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 227—258 und 17 (1950) 5—28.

² Vgl. J. PIEPER, *Das Viergespann*; R. BARON, *A propos des ramifications*.

³ *Florilegium Oxoniense* II, ed. DELHAYE 78 ff.

Gerechtigkeit (*iustitia*)

Tapferkeit (*fortitudo*)

Entsprechend der Lehre Platos werden diese Grundtugenden den drei Seelenschichten zugewiesen: der vernünftigen, der triebhaft begehrenden und der mutartigen.

Im Anschluß daran findet sich das von Cicero in seiner Frühschrift ‚De inventione‘ aufgezählte Tugendschema mit folgender Aufteilung⁴:

PRUDENTIA (*sapientia*)

memoria
intelligentia
providentia.

FORTITUDO

magnificentia
fidentia
patientia
perseverantia.

IUSTITIA

religio
pietas
gratia
vindictio
observantia
veritas

TEMPERANTIA

continentia
clementia
modestia.

Schließlich wird auch die durch Macrobius überlieferte Unterteilung der jeweiligen Kardinaltugenden genannt⁵:

PRUDENTIA:

ratio
intellectus
circumspectio
providentia
docilitas
cautio

TEMPERANTIA

modestia
verecundia
abstinentia
castitas
honestas
moderatio
parcitas
sobrietas
pudicitia

FORTITUDO

magnanimitas
fiducia
securitas
magnificentia
constantia
tolerantia
firmitas

IUSTITIA

Innocentia
amicitia
concordia
pietas
religio
affectus
humanitas

Der Autor erwähnt auch kurz die von dem Pseudo-Ciceronischen Werk ‚Rhetorica ad Herennium‘ gebrauchte Terminologie für die vier Kardinaltugenden⁶.

⁴ Ebenda 85 f. Vgl. dazu CICERO, *De inventione* lib. 2 cap. 53 und 54 n. 159—164 ed. Orellius, Turin 1826, 194s. — In seinen drei Büchern ‚*De officiis*‘ handelt Cicero nicht über die vier Kardinaltugenden als solche, wohl aber über die gegenseitige Verbundenheit der Tugenden untereinander sowie im einzelnen über die prudentia, fortitudo, temperantia und iustitia. Letztere bezeichnet er als ‚domina et regina virtutum‘ (vgl. lib. III c. 6 ed. Teubneriana 93, 30s).

⁵ Ebenda 87 f.

⁶ Ed. DELHAYE 86.

Prudentia
Iustitia
Fortitudo
Modestia

Bereits an diesem Aufriß wird sichtbar, daß die Ethik des 12. Jahrhunderts in ihrer Lehre über die Kardinaltugenden von einem breiten platonisch-neuplatonischen und stoischen Strom gespeist wurde⁷; denn das Florilegium Oxoniense ist nur ein Niederschlag jener Tugendquadriga, die sich — bisweilen in einer etwas abgeänderten Reihenfolge und Terminologie — seit der Patristik von Ambrosius⁸ über Hieronymus⁹, Augustinus¹⁰, Cassiodor¹¹, Gregor den Großen¹², Isidor von Sevilla¹³, Alcuin¹⁴, Hrabanus Maurus¹⁵, Ermenrich von Ellwangen

⁷ Vgl. hierzu PH. DELHAYE, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII siècle*, in: *Miscellanea Moralia*, Arthur Janssen (Ephem. Théol. Lovan. Series I Vol. 2), Louvain-Gembloux 1948, 29—44.

⁸ AMBROSIIUS, *De officiis ministrorum* lib. I c. 27: De prudentia; c. 28—34: De iustitia; c. 35—42: De fortitudine; c. 43—50: De temperantia (PL 16, 65B—110A). — Ambrosius spricht von „Kardinal-“ und „Haupttugenden“ in: *De sacramentis* lib. III c. 2: Et omnes quidem virtutes ad Spiritum pertinent; sed istae quasi cardinales sunt, quasi principales . . . (PL 16, 453B). — Vgl. auch Expositio in Lucam lib. V: Hic enim quatuor velut virtutes amplexus est cardinales (PL 15, 1734C).

⁹ HIERONYMUS, *Epistula* 66: Ad Pammachium: Quatuor virtutes describunt Stoici ita sibi invicem nexas et mutuo cohaerentes, ut qui unam non habuerit, omnibus careat: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam (PL 22, 640). — Hieronymus betont hier gleichzeitig die für die Lehre der Stoa charakteristische Verbindung der Tugenden untereinander.

¹⁰ AUGUSTINUS kommt mehrmals auf die vier Kardinaltugenden zu sprechen, u. a. in dem Brief „*Ad Hieronymum seu liber de Sententia Jacobi*“, wo er gleich Hieronymus die Verbindung und die wechselseitige Abhängigkeit dieser Tugenden betont: At enim qui unam virtutem habet, omnes habet, et qui unam non habet, nullam habet . . . Porro si prudentia tunc erit, si et fortis, et iusta, et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet ceteras (PL 22, 1140; PL 33, 735). — Vgl. auch AUGUSTINUS, *De mor. eccles.* lib. I c. 15 PL 32, 1322.

¹¹ CASSIODORUS, *De anima* c. 5: Iustitia est habitus animi pro communi utilitate servatus, suam cuique tribuens dignitatem . . . Prudentia vero est rerum bonarum et malorum verax scientia . . . Fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborem firma perpressio . . . Temperantia quippe est adversus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio (PL 70, 1290A/B).

¹² GREGORIUS MAGNUS, *Homil. in Ezech.* lib. II hom. X: Qui dum prudentiam, fortitudinem, iustitiam atque temperantiam vel sicut eas enumerare quibusdam placet, prudentiam, temperantiam, fortitudinem atque iustitiam tenent, mensuram spiritualis atrii in quadro habent (PL 76, 1068 C—D).

¹³ ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum* lib. II c. 24: Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit . . . dividens eam in quatuor virtutes animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem et temperantiam (PL 82, 141C).

¹⁴ ALCUINUS, *Didascalica*, *Dialogus de Rhetorica et virtutibus*: Prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. — Alcuin teilt nun (PL 101, 944A—945A) die vier Tugenden folgendermaßen auf: Prudentia: memoria, intelligentia, providentia. — Iustitia: naturae: religio, pietas, gratia, vindictio, observantia, veritas; consuetudinis: pactum, par, iudicatum, lex. — Fortitudo: magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. — Temperantia: continentia, clementia, modestia. — Alcuin folgt damit im wesentlichen dem Tugendschema Ciceros.

¹⁵ RABANUS MAURUS, *De universo* lib. XV c. 1: Igitur virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum nobilitas: quae habet partes quatuor, id est prudentiam, iustitiam,

(† 874)¹⁶ und anderen Theologen bis ins Frühmittelalter hinein tradiert hat.

In ähnlicher Weise finden sich auch in anderen Werken des 12. Jahrhunderts die Tugendschemata antiker Philosophen, wobei jedoch bisweilen in der Aufteilung wie in der Terminologie gewisse Abänderungen oder auch Kombinationen verschiedener Skizzen vorgenommen werden.

2. Im ‚Moralium dogma philosophorum‘

Das kurz vor 1150 vermutlich von Wilhelm von Conches abgefaßte ‚Moralium dogma philosophorum‘ übernimmt im wesentlichen die von Macrobius überlieferte plotinische Aufteilung, gliedert aber die ‚iustitia‘ teilweise eigenständig auf, so daß sich folgendes Schema ergibt¹⁷:

PRUDENTIA
providentia
circumspectio
cautio
dolicitas

FORTITUDO
magnanimitas
fiducia
securitas
magnificentia
constantia
patientia

IUSTITIA
severitas
liberalitas
(a) beneficia tribuenda
(b) beneficia retribuenda
(c) beneficentia (benignitate) operae et pecuniae
(d) alia benignitatis partitio:
 (1) religio
 (2) pietas
 (3) innocentia
 (4) amicitia
 (5) reverentia
 (6) concordia
 (7) misericordia

TEMPERANTIA
modestia
verecundia
abstinentia
honestas
moderantia
parcitas
sobrietas
pudicitia

fortitudinem, temperantiam (PL 111, 417A). — In der weiteren Unterteilung der einzelnen Tugenden folgt Rabanus Cicero bzw. Alcuin; vgl. PL 111, 417A—D.

¹⁶ ERMENRICUS ELLWANGENSIS, *Epistola ad Grimaldum abbatem*: Item aethica (I) dividitur in prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam: prudentia autem in agnitionem veritatis inducit hominem; iustitia dilectionem Dei et proximi servat; fortitudo vincit adversa mortemque contempnit; temperantia vitiosas voluptates reprimit et omnia moderatur. Hac sunt IV virtutes principales, quae mores ornant. . . . Ed. MGH, Ep. V, 541 lin. 35—38. — Ermenrich nimmt übrigens auch die gleiche Aufteilung der Tugenden vor wie Cicero bzw. Alcuin und Hrabanus. Vgl. ed. 542.

¹⁷ J. HOLMBERG, *Das Moraliun dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Uppsala 1929. Die Ausführungen über die vier Kardinaltugenden finden sich im ersten Hauptstück ‚De honesto‘, vgl. ED. HOLMBERG 8—27. Zur Verfasserfrage vgl. PH. DELHAYE, *Une adaption 227—258*; P. R.-A. GAUTHIER, *Pour l'attribution à Gauthier de Chatillon du Moraliun dogma Philosophorum*, in: *Revue du Moyen âge latin* 7 (1951) 19—64; PH. DELHAYE, *Gauthier de Chatillon est-il l'auteur du Moraliun dogma?* (*Analecta Mediaevalia Namurcensia* 3), Namur 1953.

3. In der ‚Ysagoge in theologiam‘

Von dem eben genannten Werk ist auch die kurz später, etwa um 1150 verfaßte, ‚Ysagoge in theologiam‘ abhängig, die selbst wiederum zusammen mit dem ‚Moralium dogma philosophorum‘ den Tugendtraktat des Alanus von Lille beeinflußt hat. Der Autor dieser Schrift kennt sehr wohl die verschiedenen Überlieferungen der Tugendschemata des Cicero und des Macrobius; doch glaubt er, ‚virtus‘ in einem engeren Sinne fassen zu müssen, wonach das Wissen bzw. die ‚prudentia‘ nicht mehr dazu gerechnet wird. „Darin folgen wir“, so meint der Verfasser, „Aristoteles, welcher die Klugheit nicht für eine Tugend gehalten hat, da sie Guten wie Bösen eigen ist und ohne jedes Verdienst bleibt“¹⁸. Dementsprechend nimmt er nur eine dreifache Aufgliederung der Tugend in Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung vor und teilt dieser Trias folgende Untertugenden zu¹⁹:

IUSTITIA
religio
pietas
innocentia
amicitia
reverentia
concordia
misericordia

TEMPERANTIA
modestia
vrecundia
abstinentia
honestas
moderantia
parcitas
sobrietas
continentia
(a) pudicitia
(b) castitas

FORTITUDO
magnanimitas
fiducia
securitas
magnificentia
constantia
firmitas
(a) humilitas
(b) patientia

In der Aufteilung der drei Kardinaltugenden folgt also die Ysagoge weitgehend der Vorlage des ‚Moralium dogma‘ und bedient sich des plotinischen Schemas. Lediglich innerhalb der ‚temperantia‘ wird die Schamhaftigkeit (pudicitia) zusammen mit der Keuschheit (castitas) als Unterteil der Enthaltsamkeit (continentia) gefaßt; ebenso werden innerhalb der als letzte Tugend behandelten ‚fortitudo‘ die Geduld (patientia) und die Demut (humilitas) der Stärke (firmitas) untergeordnet.

Allerdings begnügt sich der Verfasser dieses Werkes nicht mit diesen drei Kardinaltugenden, sondern nennt im Anschluß an seine Aus-

¹⁸ Ed. LANDGRAF 74 lin. 11—23.

¹⁹ Vgl. ed. cit. 78.

führungen hierzu ‚Glaube, Hoffnung und Liebe‘ als die drei höchsten Tugenden und behandelt in einer ungewöhnlichen Breite die ‚fides‘²⁰.

4. Im Tugendtraktat des Alanus von Lille

In der gleichen Überlieferungsreihe steht der Traktat ‚De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti‘ des Alanus von Lille, der gegen 1160 geschrieben wurde²¹. Während der erste Artikel dieses ‚opusculum‘ unter der Überschrift ‚De natura virtutis‘ über die Tugend ganz allgemein handelt, ist der zweite Artikel den Kardinaltugenden gewidmet. In ihm wird wieder die traditionelle Quadriga zugrunde gelegt und die ‚prudentia‘ als wahre Tugend gelten gelassen. Auffallend ist nur, daß in der noch umfassenderen Aufteilung auch Glaube, Hoffnung und Liebe ebendiesen Kardinaltugenden eingeordnet werden, und zwar als Entfaltung der ‚religio‘, die selbst wiederum als Teil der Tugend der Gerechtigkeit gewertet wird.

Im einzelnen ergibt sich hierin folgendes Tugendschema²².

PRUDENTIA	FORTITUDO
intellectus	magnanimitas
ratio	fiducia
providentia	securitas
circumspectio	magnificentia
docibilitas (auch: docilitas)	constantia
cautio	firmitas
	patientia
IUSTITIA	perseverantia
religio	longanimitas
(a) fides	humilitas, qua homo se humiliat
(b) spes	(a) maiori
(c) caritas	(b) pari
pietas	(c) minori
severitas	mansuetudo
vindicta	
innocentia	TEMPERANTIA
gratia	continentia
reverantia	castitas
(a) veneratio	pudicitia
(b) oboedientia	sobrietas
(1) suscipiendo	parcitas
(2) in sustinendo adversitates	largitas
misericordia	moderantia
concordia	honestas
	abstinentia
	verecundia
	modestia

²⁰ Vgl. ebenda ff.; weiterhin R. BARON, *A propos des ramifications* 25 f.

²¹ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* VI, 38ss. Lottin hat den Traktat auf S. 45—92 ediert.

²² Vgl. ebenda ed. 51—57.

Alanus glaubt, daß man auch die Sanftmut (*mansuetudo*) zur Tapferkeit und die Freigebigkeit (*largitudo*) zur Maßhaltung zählen könnte²³.

In Cod. Paris. Nat. lat. 3238 F findet sich auf fol. 84va—85vb eine Kurzfassung dieses Traktates des Alanus, die vornehmlich die Aufgliederung des Tugendsystems wiedergibt²⁴. Im Vergleich zu dem eben dargelegten Schema erfährt diese Skizze nur an einer Stelle eine Erweiterung: Die unter II 1 genannte Tugend der ‚*religio*‘ wird nicht in drei, sondern in vier ‚*species*‘ unterteilt, nämlich in die ‚*devotio*‘, ‚*fides*‘, ‚*spes*‘ und ‚*caritas*‘²⁵.

5. In der theologischen Summe Simon's von Tournai

Offensichtlich erfreute sich also im 12. Jahrhundert das von Macrobius überlieferte plotinische Tugendsystem einer besonderen Wertschätzung und erfuhr jeweils noch eine gewisse Erweiterung. Daneben wird jedoch auch das Tugend-Schema Ciceros verwendet, so z. B. in der theologischen *Summa* des Simon von Tournai. Er zitiert die vier Kardinaltugenden in der Abfolge: *Iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*, *prudentia*²⁶. Dabei teilt Simon die Tugenden auch entsprechend der Gliederung Ciceros in folgender Weise auf, wobei er allerdings die Aufeinanderfolge der einzelnen Kardinaltugenden und der Untertugenden ein wenig abändert:

IUSTITIA
religio
pietas
veritas
observantia
gratia
vindictio²⁷

TEMPERANTIA
continentia
clementia
modestia

PRUDENTIA
memoria
intelligentia
providentia²⁸

FORTITUDO
magnificentia
fidentia
patientia
perseverantia

²³ Ebenda ed. 56 lin. 28s. und ed. 57 lin. 17—19.

²⁴ O. LOTTIN hat in dem eben genannten Band VI auf S. 27—36 diesen Traktat beschrieben und nochmals wiedergegeben, nachdem er bereits eine Edition erfahren hat durch: J. HUIZINGA, *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, in: *Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Letterkunde* 74 B (1932) 89—198, bes. 95—116.

²⁵ Vgl. ed. LOTTIN 29 lin. 53s. mit 53 lin. 26s.

²⁶ SIMON VON TOURNAI, *Summa*, Cod. Paris. Nat. lat. 14886 (= Cod. B) fol. 34rb: *Quaeritur quot virtutes sint numero? Redditur: Cardinalium certus est numerus; sunt enim quatuor: Iustitia, fortitudo, temperantia, prudentia*. Cf. Cod. Paris. Nat. lat. 3114A (= Cod. A) fol. 51rb.

²⁷ Cod. B fol. 34va: *Sunt autem quaedam virtutes cardinalibus laterales, ut iustitiae religio ... pietas ... veritas ... observantia ... gratia ... Vindicationem numerat Tullius inter virtutes naturales, sed potius est ex infirmitate quam ex natura*. — Cf. Cod. A fol. 51rb—51va.

²⁸ Cod. B fol. 34vb: *Fortitudinis vero partes sunt IV, prima magnificentia ... secunda*

Simon von Tournai unterscheidet entsprechend dem von der Tugend erstrebten Ziele ‚politische‘ bzw. natürliche und ‚katholische‘ bzw. übernatürliche Tugenden. Politische Tugenden sind alle Tugenden, insoweit sie noch nicht von Glaube, Hoffnung und Liebe durchformt sind; sie erwirken kein ewiges, sondern nur zeitliches Verdienst. Erst dank der drei theologischen Tugenden werden die ‚virtutes politicae‘ zu ‚virtutes catholicae‘; das Tun des Menschen wird erst durch sie des ewigen Lebens würdig²⁹.

Mit diesen seinen Ausführungen sprengt Simon von Tournai bereits den engen Rahmen der Kardinaltugenden.

Die bisher genannten Werke des 12. Jahrhunderts behandelten die einzelnen Tugenden im wesentlichen im Rahmen der vier Kardinaltugenden. Das gilt auch von der ‚Ysagoge in theologiam‘; denn die darin im Anschluß an die ‚fortitudo‘ genannten theologischen Tugenden geben nur den Anstoß zu den nachfolgenden theologisch-dogmatischen Ausführungen. Da sich Radulfus Ardens im *Speculum Universale* keineswegs mit den Kardinaltugenden als Grundschemata begnügt, sondern den Rahmen dessen weitaus sprengt, sollen hier noch einige andere Tugendschemata aufgezeigt werden, die im 12. Jahrhundert gebräuchlich waren und die zu überprüfen sind, ob und inwieweit sie als Vorlage für das Tugendsystem des *Speculum Universale* in Frage kommen.

III. Weitere im 12. Jahrhundert gebräuchliche Tugendschemata

1. Im opusculum ‚De fructibus carnis et spiritus‘

Das unter den Werken des Hugo von St. Viktor und gelegentlich auch ihm oder Konrad von Hirsau (1070—1150) zugeschriebene opusculum ‚De fructibus carnis et spiritus‘ bietet am Schluß neben einem ‚arbor vitiorum‘ auch einen ‚arbor virtutum‘³⁰. Beide Skizzen fassen den Inhalt der vorausgehenden Ausführungen übersichtlich zusammen. Als Wurzel aller Tugenden wird in dieser Schrift — wohl nach dem Vorbild Gregors des Großen — die Demut herausgestellt; aus ihr ent-

fidencia . . . tertia patientia . . . quarta perseverentia . . . *Temperantiae* autem sunt tres partes: continentia, clementia, modestia . . . *Prudentiae* vero partes sunt tres: memoria, intelligentia, providentia. — Cf. Cod. A fol. 51vb—52ra.

²⁹ Vgl. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* I, 1, 171; O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 105ss. Vgl. auch Cod. B fol. 35ra: Ad dictos fines transeunt (tendunt) politicis virtutibus utentes etiam fidei expertes et tunc in eis virtutes meritoriae sunt dictorum finium temporarium, sed nullius aeterni sine fide et spe et caritate, ex quibus tribus politicae virtutes sortiuntur, ut fiant catholicae. — Cf. Cod. A fol. 52rb.

³⁰ Ps. HUGO VON ST. VICTOR. *De fructibus carnis et spiritus*, in: PL 176, 997 B—1006 C.

springen die vier Kardinaltugenden und die drei göttlichen Tugenden, von denen jede wiederum sieben weitere Tugenden im Gefolge mit sich führt — ausgenommen die Liebe, in deren Begleitschaft zehn Tugenden stehen. Somit zeichnet sich hierin folgendes Tugendsystem ab³¹.

Humilitas — radix virtutum

PRUDENTIA
timor Domini
alacritas
consilium
memoria
intelligentia
providentia
deliberatio

FIDES
religio
munditia
oboedientia
castitas
reverantia
continentia
affectus

IUSTITIA
lex
severitas
aequitas
correctio
iurisiurandi observatio
iudicium
veritas

SPES
contemplatio supernorum
gaudium
modestia
confessio
patientia
compunctio
longanimitas

FORTITUDO
magnanimitas
fiducia
tolerantia
requies
stabilitas mentis
constantia
perseverantia

CARITAS
gratia
pax
pietas
mansuetudo
liberalitas
misericordia
indulgentia
compassio
benignitas
concordia

TEMPERANTIA
discretio
morigeratio
taciturnitas
ieiunium
sobrietas
afflictio carnis
contemptus sacculi

Gegenüber der Demut als der Wurzel aller Tugenden gilt der Stolz als die Wurzel aller Laster; in analoger Weise werden die sieben Hauptlaster: die luxuria, ventris ingluvies, avaritia, tristitia, ira, invidia und die vana gloria mit je sieben sie begleitenden Lastern herausgestellt; nur die luxuria hat zehn Laster im Gefolge³². Der stark schematisierende Charakter dieser Schrift zeigt sich gerade in diesem Tugend- und Laster-system, das auch als ‚neuer‘ und ‚alter Adam‘ bezeichnet wird.

³¹ Ebenda. Vgl. dazu auch die Kapitel 11—18, PL 176, 1002C—1005B.

³² Vgl. die Kapitel 3—10, PL 176, 999B—1002B.

2. Im Hauptwerk Hugo's von St. Viktor

Hugo von St. Viktor widmet in seinem Hauptwerk, der zwischen 1136 und 1141 abgefaßten ‚*Summa de sacramentis christianae fidei*‘, pars 13 des zweiten Buches den Lastern und den Tugenden. Unter der Überschrift ‚*De vitiis et virtutibus*‘ zählt er zunächst als die sieben Hauptlaster Stolz (*superbia*), Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), üble Laune (*acidia* — *acedia*), Geiz (*avaritia*), Völlerei (*gula*) und Genußsucht (*luxuria*) auf³³, um im Anschluß daran über die Tugenden als den Gegen- und Heilmitteln für die durch die sieben Laster verursachte Verderbtheit zu handeln³⁴. Als die sieben Haupttugenden nennt Hugo:

- I. die Demut (*humilitas*)
- II. die Sanftmut (*mansuetudo*)
- III. die Herzensreue (*mentis compunctio*)
- IV. das Verlangen nach Gerechtigkeit (*desiderium iustitiae*)
- V. die Barmherzigkeit (*misericordia*)
- VI. die Herzensreinheit (*cordis munditia*)
- VII. den inneren Herzensfrieden (*pax mentis interna*).

Aus diesen Tugenden leiten sich die guten Taten her; Hugo führt hier in Anlehnung an Mt 25, 35s. sechs Werke der Barmherzigkeit an:

- (1) den Hungrigen speisen (*esurientem pascere*)
- (2) den Durstigen tränken (*sitientem potare*)
- (3) den Fremdling beherbergen (*hospitem colligere*)
- (4) den Nackten bekleiden (*nudum vestire*)
- (5) den Kranken besuchen (*infirmum visitare*)
- (6) den Gefangenen aufsuchen (*incarceratam et clausum venire*)³⁵.

Darüber hinaus nennt er die Furcht (*timor*) und die Liebe (*amor*) als jene beiden Herzensregungen, die zur guten Tat antreiben. Erstere teilt er in Anlehnung an Augustinus, den er allerdings nicht namentlich nennt, unter in:

- (a) knechtische Furcht (*t. servilis*); sie meidet das Böse aus Furcht vor der Strafe; der Wille jedoch bleibt böse.
- (b) Furcht vor der Welt (*t. mundanus*); trotz guten Willens meidet sie das Gute aus Furcht vor Strafe.
- (c) anfängliche Furcht (vor Gott) (*t. initialis*); sie meidet die bösen Taten wie die bösen Gedanken, jedoch nur aus Furcht vor der Strafe.

³³ HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis* lib. II pars 13 c. 1 PL 176, 525C.

³⁴ Ebenda c. 2 PL 176, 526D—527A: *Virtutes . . . quasi quaedam antidota vel sanitates contra septem vitiorum corruptionem sub eodem numero disponuntur.*

³⁵ Ebenda PL 176, 527A—B.

(d) Kindesfurcht (*t. filialis*) ; sie hält am Guten fest und will es nicht verlieren³⁶.

Die restlichen Kapitel dieser kurzen Tugend- und Lasterlehre widmet Hugo der Gottes- und Nächstenliebe³⁷.

Bereits ein oberflächlicher Vergleich dieses Werkes mit dem vorausgenannten opusculum ‚De fructibus carnis et spiritus‘ zeigt den tiefgreifenden Unterschied beider Tugendschemata sowohl im Aufbau wie in der Terminologie. Für beide Werke kommt also wohl sicher nicht derselbe Autor in Frage.

3. In der ‚Summa Sententiarum‘

Die unter den Werken Hugo's von St. Viktor gedruckte ‚Summa Sententiarum‘, die gegen 1138 vermutlich von Othon von Lucca verfaßt wurde, handelt in Traktat 1 über die drei theologischen Tugenden³⁸ und im 17. Kapitel von Traktat 3 über den Unterschied zwischen den Tugenden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes. Den sieben Hauptlastern stellt der Verfasser der Summe die Tugenden gegenüber und betont, daß die Gaben des Heiligen Geistes gleichsam die ersten Regungen des Herzens, der über das Erdreich unserer Seele ausgestreute Same der Tugenden sind, aus dem die ‚virtutes‘ entstehen. Letztere sind Gaben (*dona*) und Verdienste (*merita*). In den Gaben wirkt Gott ohne uns, in den Tugenden mit uns³⁹. Der Verfasser beginnt nun mit der ‚humilitas‘, die er als Frucht der Gottesfurcht bezeichnet, nennt als zweite Tugend die Sanftmut (*mansuetudo*), führt aber anschließend die Ableitung der einzelnen Tugenden nicht mehr weiter. In der folgenden vierfachen Aufteilung der Furcht zeigt sich eindeutig die Abhängigkeit der ‚Summa Sententiarum‘ von der ‚Summa de sacramentis‘ Hugos von St. Viktor⁴⁰.

4. In den Sentenzen des Petrus Lombardus

Der Lombarde spricht in liber II dist. 27 seiner Sentenzen ganz allgemein über die Tugenden und ihren Ursprung, ohne jedoch ein eigenes Tugendsystem aufzustellen. So fragt er in liber III dist. 23, ob Christus die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe besessen habe; in dist. 33 desselben Buches nennt der Magister Sententiarum die vier Kardinaltugenden, zuerst in der Abfolge ‚iustitia, fortitudo, pruden-

³⁶ Ebenda c. 3—5, PL 176, 527B—528D.

³⁷ Ebenda c. 6—12, PL 176, 528D—550C.

³⁸ Allerdings ist nur Kapitel 2 dieses Traktates der ‚spes‘ und der ‚caritas‘ gewidmet, während die übrigen Kapitel sich größtenteils mit der ‚fides‘ befassen. Vgl. PL 176, 43ss.

³⁹ PL 176, 114C—D.

⁴⁰ PL 176, 114D—116D.

tia, temperantia', später allerdings auch in anderer Reihenfolge; in dist. 34 handelt er über die sieben Gaben des Heiligen Geistes und wirft die Frage auf, ob ebendiese Gaben auch Tugenden sind. Unter Berufung auf Is 11, 2 ff. kommt Petrus zu einer Identifizierung der Tugenden mit den Gaben des Heiligen Geistes. In dist. 36 handelt er schließlich noch über die ‚connexio virtutum'⁴¹. Auf einzelne Tugenden jedoch geht der Lombarde in den Sentenzen nicht näher ein; man wird darum vergeblich bei ihm nach einer eigenen Tugendlehre suchen. Das gleiche gilt von der durch Magister Bandinus verfaßten Abbreviation der Sentenzen⁴².

5. In weiteren Werken des Alanus von Lille

Während Alanus im Tugendtraktat die ‚virtutes' nach dem Schema der vier Kardinaltugenden behandelt⁴³, baut er in seinen anderen Werken die Ausführungen über die verschiedenen Tugenden nicht in ein festes System ein, sondern stellt sie einfach nebeneinander.

So behandelt er in der ‚Summa de arte praedicatoria' eine Anzahl von Tugenden, die der Verkünder des Wortes Gottes (praedicator) dem Volke in seiner Predigt darlegen sollte. Alanus deutet zunächst einleitend die Himmelsleiter des alttestamentlichen Jakob (Gn 28) auf die Stufen des geistlichen Fortschritts des ‚katholischen Christen', angefangen von der Übernahme des Glaubens bis zur Vollkommenheit, und nennt als die sieben Sprossen des ‚Aufstiegs':

- (1) confessio
- (2) oratio
- (3) gratiarum actio
- (4) Scripturarum perscrutatio
- (5) maioris inquisitio
- (6) Scripturae expositio
- (7) praedicatio⁴⁴.

In den folgenden Kapiteln stellt nun Alanus die einzelnen Tugenden dar, um somit dem Prediger für seine Verkündigung eine gewisse Handreichung zu liefern. Dabei geht es vor allem um folgende Grundhaltungen⁴⁵:

De mundi contemptu (cap. 2)

De contemptu sui (cap. 3)

⁴¹ PL 192, 714ss.; 805; 822—830.

⁴² Vgl. PL 192, 1056s.; 1082; 1085—1087.

⁴³ Vgl. oben § 11, II, 4.

⁴⁴ PL 210, 111A.

⁴⁵ Für das folgende vgl. PL 210, 114D—119A; 133C—164C; 167D—178C; 181C—182C.

De contemptu mundani timoris (cap. 11)
 De spe coelestium et contemptu terrenorum (cap. 12)
 De spirituali luctu (cap. 13)
 De gaudio spirituali (cap. 14)
 De patientia (cap. 15)
 De oboedientia (cap. 16)
 De perseverantia (cap. 17)
 De misericordia (cap. 18)
 De *iustitia* (cap. 19)
 De dilectione Dei (c. 20)
 De dilectione proximi (c. 21)
 De pace (c. 22)
 De *prudentia* (c. 23)
 De *fortitudine* (c. 24)
 De *temperantia* vel modestia (c. 25)
 De oratione (c. 29)
 De compunctione seu contritione (c. 30)
 De confessione peccatorum (c. 31)
 De poenitentia seu satisfactione (c. 32)
 De eleemosyna (c. 33)
 De ieiunio (c. 34)
 De hospitalitate (c. 37)

Eine gewisse systematische Darstellung einzelner christlicher Grundhaltungen liefert die Schrift ‚De sex alis cherubim‘, die eine allegorische Deutung des Bildes von Isaías Kap. 6 vornehmen möchte. Alanus gibt hier in Form einer Skizze anfangs eine Übersicht über die Eigenschaften des Sündenbekenntnisses, der Genugtuung, der leiblichen und geistigen Reinheit (munditia) und der Gottes- und Nächstenliebe. Er nennt hier dreißig Tugenden, die jeweils als die fünf Federn der sechs Flügel bezeichnet werden: Es sind dies:

I. Ala prima: *Confessio criminis*. Für das Bekenntnis des Vergehens ist gefordert:

- (1) veritas
- (2) integritas
- (3) firmitas
- (4) humilitas
- (5) simplicitas

II. Ala secunda: *Satisfactio*. Sie folgt der Buße und umfaßt:

- (1) peccati abrenuntiatio

- (2) effusio lacrimarum
- (3) carnis maceratio
- (4) eleemosinarum largitio
- (5) orationis devotio

III. *Ala tertia: Munditia carnis*; sie besteht in:

- (1) visus pudicitia
- (2) auditus castimonia
- (3) olfactus modestia
- (4) gustus temperantia
- (5) tactus sanctimonia

IV. *Ala quarta: Munditia mentis*; für sie ist charakteristisch:

- (1) affectus sinceri rectitudo
- (2) mentis in Domino delectatio
- (3) munda et ordinata cogitatio
- (4) voluntatis sanctitudo
- (5) simplex et pura intentio

V. *Ala quinta: Dilectio proximi*. Echte Nächstenliebe besagt:

- (1) Nulli nocere verbo vel opere
- (2) omnibus prodesse verbo et opere
- (3) propter amicum damna non sentire
- (4) animam pro fratre ponere
- (5) in his perseverare (virtus perseverantiae)

VI. *Ala sexta: Dilectio Dei*. Wer Gott liebt, der wird sich folgendermaßen verhalten:

- (1) aliena non concupiscere
- (2) sua distribuere
- (3) omnia relinquere
- (3) seipsum negare
- (5) in his perseverare⁴⁶.

Eine Fundgrube für zahlreiche Tugenden ist auch die später mehrfach von anderen Theologen ausgewertete Schrift ‚Anticlaudianus‘, in der Alanus seine dichterische Begabung bekundet. Das über 6000 Verse umfassende Werk trägt als vollständigen Titel ‚Anticlaudianus de Antirufino‘ und will ein mittelalterliches Gegenstück sein zu den Gedichten Claudians gegen Rufinus in der römischen Spätantike⁴⁷. In

⁴⁶ Vgl. PL 210, 267—268. Der Text findet sich in PL 210, 269—280.

⁴⁷ Vgl. hierzu M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur* III, 797 ff. Vgl. den Text in PL 210, 485—576D.

Anlehnung an Martianus Capella versucht der Dichter, an Hand einer großangelegten Allegorie die geistige und sittliche Aufgabe des Menschen in der Welt darzulegen. In einem ‚concilium virtutum‘ werden einleitend bereits eine Anzahl von Tugenden aufgezählt, unter anderem⁴⁸:

- die Eintracht (concordia),
- die Scham (pudor),
- die Maßhaltung (modestia),
- die Vernunft als Maß des Guten (ratio mensura boni),
- die Ehrbarkeit (honestas),
- die abwägende Klugheit (prudentia libra),
- die Frömmigkeit (fides),
- der wahre Glaube (vera fides),
- die Vortrefflichkeit (nobilitas).

Von den sieben freien Künsten läßt sich nun die Klugheit einen Wagen bauen, um zusammen mit der Vernunft zum Himmel emporzusteigen und Gott zu bitten, bei der Schöpfung des Menschen behilflich zu sein und die Seele zu verleihen⁴⁹. Als Pferde spannt die ‚ratio‘ dem Wagen der Vernunft die fünf Sinne vor:

- (a) den Gesichtssinn (visus)
- (b) das Gehör (auditus)
- (c) den Geruchssinn (olfactus)
- (d) den Geschmack (gustus)
- (e) das Gefühl (tactus)⁵⁰.

Auf dem Wege zu Gott gewahrt nun die Klugheit über sich die Königin des Himmels, die Jungfrau Maria, die als Meeresstern (stella maris), Weg des Lebens (vitae via), Pforte des Heiles (porta salutis), vor allem aber auch als Maßstab der Gerechtigkeit (regula iustitiae), Schwelle der Frömmigkeit (limes pietatis), Ursprung der Tugend (origo virtutis), Mutter der Verzeihung (veniae mater) und Wohnung der Scham gepriesen und darüber hinaus auch noch mit anderen Bildern gefeiert wird⁵¹. Die Klugheit selbst wird, da sie den Glanz des ‚coelum empyreum‘ nicht zu ertragen vermag, durch die Theologie gestärkt, die selbst wiederum die Hilfe des Glaubens bietet. In dieser Begleitschaft begibt sich nun die Klugheit vor die Wohnung Gottes und trägt dort in Demut

⁴⁸ ANTICLAUDIANUS lib. I c. 2, PL 210, 489C—D. Vgl. hierzu vor allem die Ausgabe von BOSSUAT, ALAIN DE LILLE, ANTICLAUDIANUS, Texte critique avec une introduction et des tables (Textes Philos. du Moyen Age I), Paris 1955.

⁴⁹ Vgl. *Anticlaudianus* lib. II c. 6 ff.; PL 210, 504Dss.

⁵⁰ Ebenda lib. IV c. 2—3; PL 210, 521B—523D.

⁵¹ Ebenda lib. V c. 9; PL 210, 538C.

ihre Bitte vor. Gott aber verspricht eine neue, mit allen Tugenden ausgestattete Seele⁵². Auf die Erde zurückgekehrt, bildet die Natur aus den vier Elementen den Körper, den die Eintracht (*concordia*) mit der Seele vereinigt⁵³. Die Himmelskräfte aber spenden dem Menschen folgende Gaben und Tugenden:

die Schamhaftigkeit (*pudicitia*),
 die Maßhaltung (*modestia*),
 die Vernunft (*ratio*),
 die Ehrbarkeit (*honestas*),
 die scharfsinnige Tugend der Logik (*Logicae virtus arguta*),
 den Glauben (*fides*),
 die Vortrefflichkeit als Tochter des Glückes⁵⁴ (*nobilitas, filia fortunae*).

Mit diesen geistigen Waffen werden schließlich auch die zum Kampf auftretenden Höllengester und Laster besiegt⁵⁵.

Der abschließende Kampf zwischen den Tugenden und Lastern aber weist auf ein anderes Werk hin, das bereits etwa 800 Jahre vor dem ‚Anticlaudianus‘ entstanden ist, das aber im ausgehenden 12. Jahrhundert und auch noch in der Folgezeit in zahlreichen Kopien verbreitet war und verschiedene Kommentierungen und Bearbeitungen erfahren sollte. Es hat auf den ‚Anticlaudianus‘, aber auch auf das Speculum Universale einen großen Einfluß ausgeübt. Darum soll an dieser Stelle gleichsam exkursorisch sein Tugendsystem noch eigens genannt werden.

6. In der ‚Psychomachia‘ des Prudentius (*Exkurs*)

Der erste große christliche Dichter spanischer Herkunft, Aurelius Clemens *Prudentius* (ungefähr 348 bis nach 405 n. Chr.), hat in seiner ‚Psychomachia‘ in allegorischer Weise den Streit von Tugend und Laster dargestellt⁵⁶. In 915 Hexametern besingt er diesen Kampf auf Leben und Tod, der sich in der menschlichen Seele abspielt. Prudentius geht es dabei im wesentlichen um die Sicherung der Freiheit des Menschen vor den Fesseln des Bösen, vor den Leidenschaften und Lastern, die aus der Tiefe des menschlichen Herzens heraufsteigen. Der Christ jedoch ist für die Tugend geschaffen. Er erfährt in diesem Kampf von Christus selbst Hilfe⁵⁷.

⁵² Ebenda lib. VI c. 1—8; PL 210, 539C—550A.

⁵³ Ebenda lib. VII c. 1—2; PL 210, 549B—551D.

⁵⁴ Ebenda lib. VII c. 3—8; PL 210, 551D—558B.

⁵⁵ Ebenda lib. VIII und IX; PL 210, 559A—576D.

⁵⁶ PRUDENTIUS, *Psychomachia*, ed. U. ENGELMANN, *Die Psychomachie des Prudentius*, eingeführt und übersetzt, Basel u. a. 1959.

⁵⁷ Vgl. ebenda 12.

In der Vorrede erscheint Abraham als Vorbild des Glaubens, die ‚prima via credendi‘⁵⁸. Im eigentlichen Hauptteil nun treten insgesamt sieben Tugenden zum Kampf gegen die entsprechenden Laster auf; es sind dies⁵⁹:

- (1) der Glaube (*fides*) (Vers 21—39);
- (2) die Keuschheit (*virgo pudicitia*); sie kämpft gegen die Unzucht (sodomita libido) (Vers 240—108);
- (3) die Geduld (*patientia*) im Kampf gegen den Zorn (*ira*) (Vers 109—177);
- (4) die Demut (*mens humilis*) im Kampf gegen die Hoffart (*superbia*) (Vers 178—309);
- (5) die Nüchternheit (*sobrietas*); sie kämpft gegen die Genußsucht (*luxuria*) (Vers 310—453);
- (6) die helfende und erbarmende Liebe (*operatio*) im Kampf gegen den Geiz (*avaritia*) (Vers 454—628);
- (7) Friede und Eintracht (*concordia*) im Kampf gegen die häretische Zwietracht (Vers 629—726).

Dabei wird der Glaube als ‚die Königin der Tugenden‘ gefeiert (Vers 37) und die Keuschheit als die ‚unerschrockene Jungfrau‘ (Vers 47); die ‚patientia‘ nimmt in etwa die Funktion der ‚fortitudo‘ ein; Prudentius bezeichnet sie als die ‚tapfere Geduld‘, die als einzige allen Tugenden verbunden ist und ihre Hilfe gibt. Keine Tugend beginnt ohne sie einen gewagten Kampf; denn verlassen ist jene, welche die Geduld nicht stärkt (Vers 174—177). Als eine treue Gefährtin der Demut wird die Hoffnung genannt, insofern sie der Zaudernden zu Hilfe kommt, ihr das rächende Schwert reicht und Mut macht (Vers 178s.). Die Nüchternheit bahnt allen Tugenden den Weg (Vers 403s.). Im Kampf der erbarmenden Liebe gegen den Geiz ist ‚die gutbewaffnete Vernunft‘ einzige, immer treue Begleiterin (Vers 502s.). Die Eintracht schließlich wird als die höchste aller Tugenden bezeichnet (Vers 689s.).

Die in der Psychomachie aufgezählten Tugenden finden sich, wie ein Vergleich mit den vorausgehenden Darlegungen zeigt, zum größten Teil in der nämlichen Bedeutung auch im Anticlaudianus. Daraus erhellt die Abhängigkeit der beiden Werke voneinander.

Daß der Inhalt der Psychomachie des Prudentius im ausgehenden 12. Jahrhundert auch einer breiteren Volksmenge zur Unterrichtung vorgelegt wurde, bezeugt der sogenannte ‚hortus deliciarum‘ der ‚Lustgarten‘ der Äbtissin Herrad von Landsberg († 1195), der, reich mit

⁵⁸ Vgl. ebenda 30 ff.: Praefatio Vers 1—67.

⁵⁹ Im folgenden werden die Verszahlen der Edition jeweils in Klammern angegeben.

Bildern geschmückt, für die Frauen des Klosters Hohenberg im Elsaß als Enzyklopädie des theologischen und profanen Wissens diene. In ihm wird getreu nach der Vorlage des Prudentius der Kampf zwischen den Tugenden und Lastern gemalt⁶⁰.

IV. Das Tugendsystem des Speculum Universale

Das gesamte Tugendsystem des Speculum Universale gleicht einem weitverzweigten und noch vielfach verästelten Baum. Solange man nur die jeweils genannte ‚virtus‘ für sich allein betrachtet, kann man den vorliegenden Ausführungen nicht gerecht werden. Erst wenn der Blick auf das Ganze ausgerichtet bleibt, vermag man auch die der jeweiligen Tugend zu- oder untergeordneten mehr oder weniger komplementären Tugenden und mit ihnen die Grundtugend in ihrer Eigenart besser zu erfassen. Radulfus Ardens hat diesen geforderten ‚Blick auf das Ganze‘ dadurch erleichtert, daß er selbst immer wieder mit seinen Skizzen und ‚arbores‘ eine Zusammenschau erleichtert, ja bisweilen überhaupt erst ermöglicht.

Entsprechend den vorliegenden Skizzen soll hier zunächst nur ein schematischer Gesamtüberblick über das Tugendsystem des Speculum Universale gegeben werden. Dieses teilt sich auch entsprechend der fünffachen Gliederung dieses Abschnittes in fünf große Tugendgruppen auf⁶¹.

Um bereits in dieser Gesamtskizze die wörtlichen Parallelen besser sichtbar zu machen, wird hier die ursprüngliche lateinische Terminologie der einzelnen Tugenden beibehalten. Erst innerhalb der Abhandlungen über die einzelnen Tugenden erfolgt eine rechte Übersetzung und Interpretation der ‚termini‘.

1. Die Tugenden des Verstandes

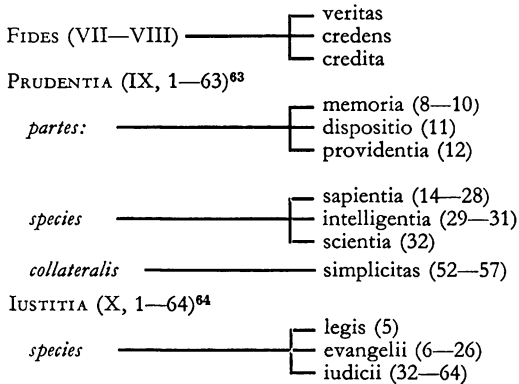
An den Anfang seiner Speziellen Tugendlehre stellt Radulfus Ardens die Gruppe der Verstandestugenden. Allerdings versteht er unter den sogenannten ‚virtutes discretivae‘ nicht das gleiche wie Aristoteles, im Anschluß an den Stagiriten Thomas von Aquin und zahlreiche Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts. Während letztere die Tugenden des Verstandes, und zwar die Einsicht (intellectus), die Wissenschaft (scientia) und die Weisheit (sapientia), als Tugenden des theoretischen und die

⁶⁰ Vgl. ebenda 24.

⁶¹ Vgl. die Übersicht über den Inhalt der einzelnen Bücher der speziellen Tugendlehre des Speculum Universale, oben § 2, III. Im folgenden wird in Klammern jeweils auf das Buch (= römische Zahl) und die entsprechenden Kapitel (= arabische Zahl) des Sp. U. verwiesen, in denen die genannte Tugend behandelt wird.

Kunstfertigkeit (ars) sowie die Klugheit (prudentia) als Tugenden des praktischen Verstandes eindeutig von den ‚sittlichen Tugenden‘ des begehrenden und zornmütigen Strebevermögens (Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung) abheben⁶², vollzieht Radulfus eine andere Anordnung. Wohl unterscheidet auch er zwischen Tugenden des Verstandes und Tugenden des Strebevermögens. Doch weist er die vier Kardinaltugenden insgesamt diesen ‚virtutes discretivae‘ zu, die er auch im Vollmaß als sittliche Tugenden wertet. Diese Gruppe nun gliedert sich folgendermaßen auf:

Virtutes discretivae (rationativae)



officia iustitiae evangelii:

- (1) exhibere Deo religionem (8)
- (2) nobis puritatem (9)
- (3) parentibus honorem (10)
- (4) domesticis familiaritatem et providentiam (11)
- (5) principibus subiectionem (12)
- (6) minoribus condensationem (13)
- (7) praelatis nostris oboedientiam (14)
- (8) subiectis nostris gubernationem (15)
- (9) aequalibus differentiam (16)
- (10) personis venerabilibus reverentiam (17)
- (11) miserabilibus misericordiam (18)
- (12) amicis communitatem (19)
- (13) inimicis patientiam (20)
- (14) benefactoribus vicissitudinem (21)
- (15) peccantibus correctionem (22)
- (16) mercenariis mercedem (23)
- (17) creditoribus debitum (24)
- (18) deponentibus depositum (25)
- (19) omnibus dilectionem, veritatem et aequitatem (26)

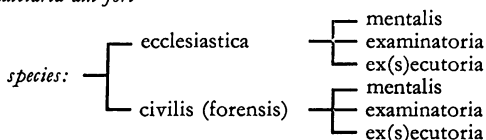
⁶² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* I—II qu. 57 und 58.

⁶³ Vgl. die Skizze in Cod. Pr 25v.

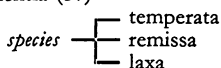
⁶⁴ Cod. Pr 34r.

collateralis: ——— innocentia (= non-nocentia) (26)

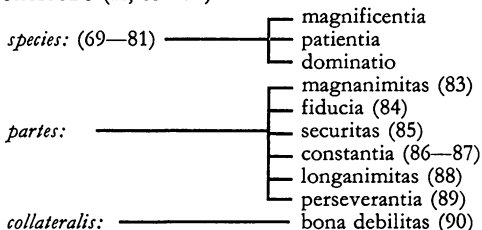
*iudiciaria aut fori*⁶⁵



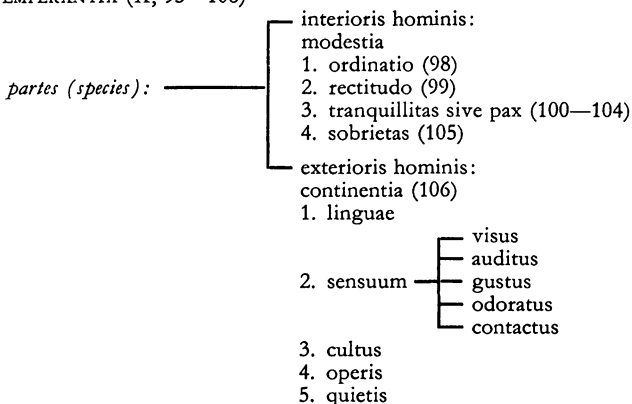
collateralis: clementia (57)



FORTITUDO (X, 65—92)⁶⁶



TEMPERANTIA (X, 93—108)⁶⁷



2. Die Tugenden des liebenden und des hassenden Strebevermögens

Im Anschluß an die Gruppe der ‚virtutes discretivae‘ nennt Radulfus Ardens die Tugenden des Strebevermögens. Doch spricht er nicht von einem begehrenden und von einem zornmütigen Affekt, wie dies Aristoteles und im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin tun, sondern vom liebenden und vom hassenden Strebevermögen. Bereits in dem psychologischen Teil des *Speculum Universale* hat Radulfus die Wahl dieser Termini ausführlich begründet⁶⁸. Hier nun behandelt er die

⁶⁵ Cod. Pr 45r.

⁶⁶ Cod. Pr 57r.

⁶⁷ Cod. Pr 60v.

⁶⁸ Vgl. hierzu oben § 8, II—III.

Tugenden beider Strebungen nicht getrennt, sondern gemeinsam, da beide sich gegenseitig bedingen und einander gleichsam die Waage halten⁶⁹.

Im einzelnen nimmt der Magister folgende Aufteilung vor:

Virtutes amativae et oditivae

I. AMOR (XI, 1—122)⁷⁰

CARITAS

collateralis

BONUM ODIUM (15)

dilectio Dei

filiae:

1. devotio (XI, 20)
2. votum (21)
3. obsecutio (22)
4. invisceratio (23)
5. delectatio (24)
6. laudatio (25)
7. desiderium (26)
8. agonizatio (27)

dilectio proximi

filiae caritatis fraternae:

- | | | |
|-----------------------------|---|--|
| 1. benignitas ⁷¹ | { | evitatio scandali (29)
latitudo dilectionis (30)
congratulatio (31)
misericordia (compassio) (38—39)
condescensio (41—42)
voluntaria subiectio (44) |
| 2. beneficentia | { | carnalia (ex carnali amore)
caritativa (ex caritate)
elemosinaria (ex compassione) |

Das Almosen aber wird unterteilt in:

elemosina: *collateralis*: parsimonia (97)

spiritualis (= quae podest animae)

1. iniurianti nobis dimittere (50)
2. errantem corrigere (51)
3. rudes erudire (52)
4. maestos consolari (53)
5. pusillanimes confortare (54)
6. infirmos vitio supportare (55)
7. aliorum peccata et vitia tegere (56)
8. bonos hortari (57)
9. spirituale consilium dare (58)
10. pacificare (59)
11. orare pro alio (60)
12. pro aliis sacramentum altaris offerre (61)

corporalis (= quae prodest corpori)

1. pascere esurientem (64)
2. dare potum sitiendi (65)
3. nudum vestire (66)
4. hospitari peregrinum (67)

⁶⁹ Vgl. Sp. U. lib. XI Incipit, Cod. Pr 62ra; Pa 231ra.

⁷⁰ Vgl. hierzu die Skizzen in Cod. Pr 63; 68r; 94v.

⁷¹ Cod. Pr 75rb.

<div> <div> <div>5. infirmum visitare (68)</div> <div>6. incarceratus vel vinctos visitare (69)</div> <div>7. eripere hominem a morte corporali (70)</div> <div>8. servos manumittere (71)</div> <div>9. peregrinum et mendicum, cum fuerit fatigatus, portare (72)</div> <div>10. defunctos sepelire (73)</div> </div> <div>negotialis (= iuvare fratrem indigentem in exterioribus) (12 species: 74—85)</div> </div>		
3. concordia (98—100) ⁷²	<i>collateralis</i> : bona discordia (104)	
4. amicitia (105—114)		
5. communitas (115—122) ⁷³	(= virtutes, quae communiter ex dilectione Dei et proximi oriuntur)	
<div> <div>gratitudo (116—118)</div> <div> <div>benefactorem suum agnoscere</div> <div>pro beneficio gratias agere</div> <div>secundum voluntatem dantis uti munere</div> <div>benefactorem suum diligere</div> <div>benefactorem semper in memoriam habere</div> <div>vicem reddere</div> </div> <div>partes</div> </div>		
<div> <div>cultus (121—122)</div> <div> <div>latraiae: creatori</div> <div>duliae: creaturae rationali</div> </div> <div>partes</div> </div>		
II. SPES (XI, 123—172) ⁷⁴	<i>collateralis</i>	TIMOR (129—132)
<i>filiae</i> (134):		<i>filiae</i> (136)
1. desiderium		1. vigilantia
2. suspirium		2. sollicitudo
3. longanimitas		3. cautela
4. gaudium		4. strenuitas
		5. nihil negligere
		6. numquam se securum aesti- mare
III. AEMULATIO (138—141) ⁷⁵	<i>collateralis</i>	EXERCITATIO BONA (143)
IV. GAUDIUM (144—145) ⁷⁶	<i>collateralis</i>	BONA IRA (146—147); (= ZELUS 150—155)
V. LAETITIA (156—159) ⁷⁷	<i>collateralis</i>	SPIRITUALIS TRISTITIA (160—161)
VI. SERENATIO (163) ⁷⁸	<i>collateralis</i>	PUDOR BONUS (164)
VII. GLORIATIO (165) ⁷⁹	<i>collateralis</i>	POENITENTIA BONA (166)

Radulfus stellt diese hier genannten Tugenden jeweils so gegenüber, daß ihr komplementärer Charakter (als ‚virtus collateralis‘) zum Ausdruck kommt. Wo die Affekte des liebenden wie des hassenden Strebevermögens gut gepflegt, in das rechte Maß gebracht und geordnet

⁷² Vgl. hierzu Cod. Pr 91r.

⁷³ Auf der Skizze Cod. Pr 94v werden nur vier Untertugenden der Nächstenliebe aufgezeichnet; die ‚communitas‘ fehlt. Sie wird jedoch bei der Einteilung in Sp. U. lib. XI c. 28 ausdrücklich genannt.

⁷⁴ Vgl. hierzu die Skizze Cod. Pr 98r.

⁷⁵ Vgl. Cod. Pr 99v.

⁷⁶ Cod. Pr 104r.

⁷⁷ Cod. Pr 107r.

⁷⁸ Cod. Pr 108r.

⁷⁹ Cod. Pr 109r.

werden, leitet sich von ihnen eine weitere Tugend ab, die der Magister abschließend nennt; es ist die Sanftmut. Sie macht den Menschen flexibel für jegliches Gute (*flexibilis ad omne bonum*)⁸⁰. Auch sie besitzt noch eine Komplementärtugend in der Strenge⁸¹. Somit ergibt sich für die Skizze der ‚amativen‘ und ‚oditiven‘ Tugenden folgender Abschluß:

MANSUETUDO (167—169)⁸²

collateralis

SEVERITAS (171)

(= rigor)

Im letzten Kapitel des Buches XI hebt Radulfus den verdienstlichen, strafenden und sündenreinigenden Charakter gerade dieser Tugenden besonders hervor⁸³.

3. Die ‚kontemptiven‘ Tugenden

Bereits im psychologischen Teil des Speculum Universale gibt Radulfus eine Erklärung, warum er neben den ‚amativen‘ und ‚oditiven‘ Strebungen noch eine dritte Kategorie eines mehr oder weniger indifferenten, neutralen bzw. ‚kontemptiven‘ Verhaltens annimmt⁸⁴. Weil sich aber nach Meinung des Magisters diese beiden komplementären Affekte der Liebe und des Hasses nicht unmittelbar gegenüberstehen, sondern dazwischen noch ein Mittleres besteht, das ansonsten für die Sittlichkeit nicht erfaßt werden kann, sucht Radulfus Ardens hierfür nach einer Lösung. Er glaubt, sie in der Adiaphora-Lehre der Stoa gefunden zu haben, die er zwar in diesen Zusammenhängen überhaupt nicht nennt, deren Gedanken er jedoch aufgreift und für seine Zwecke umformt.

Gerade die Stoa hat die Lehre von der Indifferenz eigens entwickelt. Demnach liegen zwischen Gütern und Übeln die Adiaphora, jene gleichgültigen Dinge, die weder Tugend noch Laster bedeuten — wie da sind: Leben und Tod, Ruhm und Schmach, Mühe und sinnliche Lust, Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit und Ähnliches. Sie lösen weder das begehrende, noch das abwehrende Streben des Menschen aus. In ihnen halten sich Liebe und Haß gleichsam die Waage. Der Mensch aber vermag durch sein Handeln dieses Mittlere zur Tugend oder zum Laster zu machen, zur Tugend, wenn es ‚vernunft- und naturgemäß‘ gebraucht wird, zum Laster, wenn es unvernünftige oder wider-natürliche Verwendung findet⁸⁵.

⁸⁰ Sp. U. lib. XI c. 167.

⁸¹ Sp. U. lib. XI c. 171.

⁸² Vgl. hierzu die Skizze Cod. Pr 110rb.

⁸³ Sp. U. lib. XI c. 172.

⁸⁴ Vgl. oben § 8, IV.

⁸⁵ J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen* 307—317; vgl. auch M. POHLENS, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I—II, Göttingen ²1955 und 1959.

Hier dürften zumindest indirekt die Quellen der ‚contemptus-Lehre‘ des Radulfus zu suchen sein. Dennoch unterscheidet sich dieselbe immerhin wesentlich von der stoischen Lehre. Schon die Tatsache, daß Radulfus selbst dieses Indifferente zum Objekt tugendhaften Verhaltens macht, ist der Stoa in diesem Sinne nicht eigentümlich. Wohl stellt auch Radulfus an den Anfang die dianoetischen Tugenden, was dazu verleiten könnte, Tugend als Wissen zu deklarieren. Aber die anderen Tugendgruppen zeugen davon, daß der Magister keineswegs einem einseitigen Intellektualismus huldigt. Radulfus bedient sich nur dieser Bausteine, um daraus seine eigene Lehre zu formen. So betont er: Es stimmt nämlich nicht, daß wir stets etwas entweder lieben oder hassen; bisweilen tun wir keines von beiden, sondern mißachten das liebende wie das hassende Streben. Das gleiche gilt von Freude und Zorn, von der Fröhlichkeit wie von der Trauer, vom Sichrühmen und der reumütigen Abkehr gegenüber unserem Tun. Zwischen Liebe und Haß gibt es darum ein ‚Mittleres‘, desgleichen zwischen Hoffnung und Furcht, zwischen Freude und Zorn, zwischen Fröhlichkeit und Trauer sowie zwischen Ruhmredigkeit und Buße⁸⁶.

Daß auch ein solches ‚mittleres‘ Verhalten tugend-, aber auch lasterhaft sein kann, versucht nun der Magister in liber XII darzulegen. Für die unter I—VII aufgezählten Tugendpaare des liebenden und hassenden Strebevermögens stellt er entsprechend den dort genannten Tugenden auch eine Skala für die in der Mitte liegende Haltung auf. Vorausgehend zeigt er jedoch, in welcher Abstufung sich die Liebe bzw. der Haß zu dieser mittleren Haltung hin entwickelte. Diese Stufenleiter oder ‚climax‘ erinnert an den für die neuplatonische Ethik charakteristischen stufenmäßigen Aufstieg zur Vollkommenheit: Reinigung, Erleuchtung und Einigung, jene Lehre, die durch Vermittlung des Dionysius Ps.-Areopagita auch in die mittelalterliche Mystik Eingang fand und nach der der Wille zur Vollkommenheit ebenfalls mit einer immer stärkeren ‚Abwendung‘ von den rein irdischen Freuden und schließlich mit deren Mißachtung verbunden ist.

Radulfus nun sieht die psychologische Stufenfolge zum ‚contemptus‘ wie folgt:

- (1) *tepescimus*: wir werden lau, d. h. die Liebe oder der Haß gegenüber einem Objekt läßt nach;
- (2) *neglegimus*: wir werden nachlässig;
- (3) *fastidimus*: wir bekommen schließlich Überdruß und Ekel;

⁸⁶ Vgl. Sp. U. lib. XII c. 1.

- (4) *contemnimus*: wir mißachten es, dieses Objekt noch zu lieben oder zu hassen.

Die sittliche Qualität des ‚tepor‘, der ‚neglegentia‘, des ‚fastidium‘ und des ‚contemptus‘ hängt davon ab, ob sich diese allmähliche Interesslosigkeit an einem guten oder an einem bösen Objekt abzeichnet. Wo die Liebe zu etwas Bösem oder der Haß gegenüber dem Guten nachläßt, erkaltet und allmählich mißachtet wird, handelt es sich um das Wachsen einer rechten und tugendsamen Haltung; wo dagegen die Liebe zum Guten oder der Haß gegenüber dem Bösen nachläßt, entwickelt sich das Laster⁸⁷.

Radulfus stellt nun hierfür noch folgende Tugendskala auf:

Virtutes contemptivae

- I. TEPOR (XII, 3)
 - II. NEGLEGENTIA (5)
 - III. ACCIDIA (= acedia) (7)
 - IV. CONTEMPTUS (9)
 - spernere mundum (12—121)⁸⁸
 - species*:
 - 1. paupertas voluntaria (21—47)
(= contemptus divitiarum)
 - 2. vilitas voluntaria (87—90)
(= contemptus honorum)
 - 3. subiectio voluntaria (91—95)
(= contemptus potentiarum)
 - 4. voluntaria sui despectus (96—115)
(= contemptus vanae gloriae)
 - 5. voluntaria labor sive afflictio (116—121)
(= contemptus voluptatum)
 - spernere nullum (122)
 - spernere semet (123—136)
- HUMILITAS *collateralis* HONORIFICENTIA SUI (132)
- *filiae*: (133—136)
 - 1. cognitio proprii peccati
 - 2. inculpatio in ingruentibus suiipsius
 - 3. voluntaria subiecto
 - 4. voluntaria oboedientia
 - 5. voluntaria paupertas
 - 6. voluntaria vilitas
 - 7. voluntaria extremitas
 - 8. voluntaria pax

Die Demut mit ihren Untertugenden nimmt also im zweiten Teil des zwölften Buches einen sehr breiten Raum ein. Im übrigen finden sich gerade innerhalb der Ausführungen über den ‚contemptus‘ die meisten Lasterkataloge.

⁸⁷ Sp. U. lib. XII c. 2.

⁸⁸ Vgl. auch die Skizzen Cod. Pr 134r; 136r; 142r.

Damit beschließt Radulfus — wie er ausdrücklich betont — seine Darlegungen über ‚die Tugenden des inneren Menschen‘⁸⁹. In den letzten beiden Büchern wendet er sich den sittlichen Verhaltensweisen des ‚äußeren Menschen‘ zu. Wenngleich er auch hierbei Tugenden und Laster kennt und immer wieder gegeneinander abhebt, so spricht er doch wenigstens einleitend nicht von den ‚virtutes‘, sondern statt dessen von den ‚mores‘ des äußeren Menschen⁹⁰. Dennoch wird man auch diese im weiteren Sinne den Tugenden beizählen, insofern sich in ihnen das Tugendleben des Menschen nach außen hin kundtut.

4. Die sittlichen Verhaltensweisen des ‚äußeren‘ Menschen

Radulfus nennt nun noch eine vierte, oder wenn man die ‚virtutes amativae et oditivae‘ als zwei Tugendreihen betrachtet, eine fünfte Gruppe von sittlichen Verhaltensweisen: die ‚mores exterioris hominis‘. Seine Absicht ist es, den sittlichen Charakter des Redens, Empfindens und Tuns in Griff zu bekommen. Darum möchte er das Verhalten des Menschen ‚in verbo‘, ‚in sensu‘ und ‚in opere‘ untersuchen. ‚Custodia oris‘, ‚custodia sensuum‘ und ‚rectitudo operum‘ werden darum einleitend als die zu behandelnden Themen angegeben⁹¹. Liber XIII ist dem menschlichen Wort, liber XIV den fünf menschlichen Sinnen gewidmet. Eine Abhandlung über das sittliche Verhalten ‚in opere‘ ist jedoch nicht vorhanden. Man kann vermuten, daß dem Speculum Universale nicht nur liber VI, sondern auch noch ein abschließendes liber XV fehlt.

Der Magister stellt nun auch in diesen beiden Büchern wieder eine Reihe von Grund- und Komplementärtugenden zusammen. Auffallend ist dabei die Einreihung der Keuschheit unter die Verhaltensweisen der rechten körperlichen Berührungen.

Das Tugendsystem dieser letzten Gruppe sieht folgende Verhaltensweisen vor:

I. Custodia oris (XIII)

BONA LOCUTIO *collateralis* BONUM SILENTIUM (71—72)

└ *species verae locutionis*⁹²:

1. vera confessio fidei (32)
2. vera confessio divinae laudis (33)
3. vera confessio peccati (34)
4. vera doctrina (35)
5. vera accusatio (36)
6. vera defensio (37)

⁸⁹ Sp. U. lib. XII c. 145.

⁹⁰ Sp. U. lib. XIII Incipit.

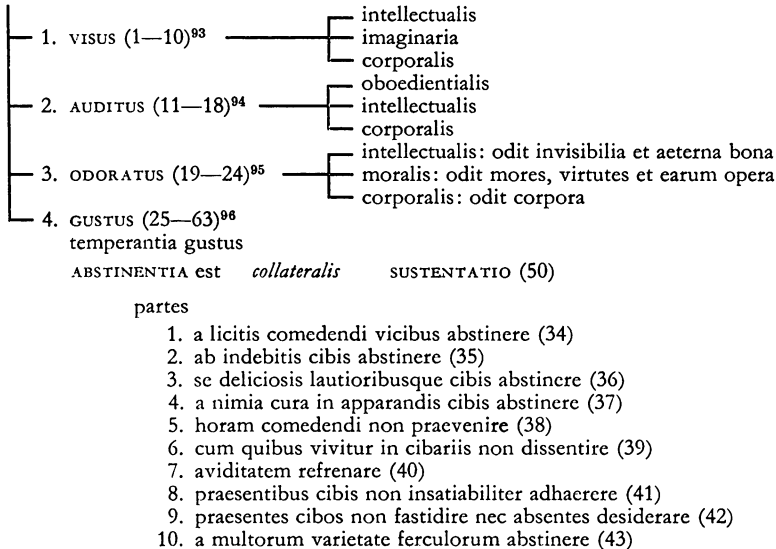
⁹¹ Sp. U. lib. XIII c. 1.

⁹² Vgl. hierzu die Skizze Cod. Pr. 177r.

7. verum testimonium (38)
8. verum iuramentum (39)
9. consuetudo simplicis et verae locutionis (40—42)
10. verum iudicium (43)
11. vera incusatio (44)
12. vera excusatio (45)
13. vera reconciliatio (46)
14. vera laus (48)
15. vera vituperatio (51)
16. verum votum (59)
17. vera fideiussio (60)
18. verum foedus (61)
19. verum pactum (62)
20. vera promissio (63)
21. vera comminatio (64)
22. vera praedispositio (65)

Bei den folgenden sittlichen Verhaltensweisen mittels der Sinnes-äußerungen gebraucht Radulfus ‚sensus‘ in einem umfassenderen Sinne und unterscheidet einen geistigen, einen bildhaft-imaginären und einen rein körperlichen Gebrauch dieser Sinne. Letzterer — vielleicht übersetzt man ‚corporalis‘ besser mit: ‚rein äußerlich‘, ‚nicht durchseelt‘ — ist häufig Ursache für ein unsittliches, ‚lasterhaftes‘ Tun des Menschen. Gerade dem Mißbrauch der Sinne wird in liber XIV die besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Radulfus gliedert dieses Buch folgendermaßen:

II. Custodia sensum (XIV)



⁹³ Vgl. hierzu die Skizze Cod. Pr 184rb.

⁹⁴ Cod. Pr 185va.

⁹⁵ Cod. Pr 185va.

⁹⁶ Cod. Pr 195r.

Bereich untergeordnet, wie es später Thomas von Aquin und andere Theologen getan haben⁹⁹; er stellt sie vielmehr der Speziellen Tugendlehre voraus. Das läßt ahnen, welche zentrale und fundamentale Bedeutung unser Magister dem Verhältnis des Menschen zu Gott beimißt.

Ein Vergleich des Tugendsystems des *Speculum Universale* mit den Tugendschemata der übrigen im 12. Jahrhundert genannten Werke zeigt bereits einige Parallelen. So räumt auch Prudentius unter den Tugenden dem Glauben die erste Stelle ein; die drei Teile der Klugheit und die drei Unterarten der Tapferkeit decken sich z. T. mit der von Cicero vorgenommenen Aufgliederung. Ähnlich finden sich zahlreiche Parallelen zwischen den von Radulfus vorgetragenen ‚Pflichten‘ der Gerechtigkeit und der Unterteilung der ‚iustitia‘ im Tugendtraktat des Alanus, desgleichen in beiden Werken zwischen den ‚partes‘ der Tapferkeit. Die von Hugo von St. Viktor aufgezählten Tugenden der Demut, Sanftmut, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Herzensreinheit und des Herzensfriedens sowie die Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit finden sich auch im *Speculum Universale*. Noch stärker zeichnet sich eine Parallelität zu den von Alanus von Lille genannten Tugenden ab. — Inwieweit hier jedoch tatsächlich Abhängigkeiten vorliegen, kann erst eine Einzeluntersuchung der Texte feststellen.

V. *Die Verbundenheit der einzelnen Tugenden untereinander*

1. Die ‚termini‘ der virtus

Wenngleich Radulfus Ardens auch die aristotelische Tugenddefinition von der Tugend als der ‚rechten Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig‘ nicht für alle Tugenden gelten läßt¹⁰⁰, so versucht er doch immer wieder, der einzelnen Tugend ihre ‚termini‘ zu zeigen. Diese sind die beiden entgegenstehenden Laster, so z. B. bei der Tugend der Hoffnung die Verzweiflung und die Vermessenheit¹⁰¹. Durch diese Begrenzung stellt Radulfus tugendhaftes Verhalten als das rechte, ausgewogene Tun, als die ‚goldene Mitte‘ dar. Dies deutet auch auf eine Verbundenheit der einzelnen Tugenden hin; denn das rechte ausgewogene Verhalten verlangt ein gewisses ‚Auspandeln‘ zwischen zwei Grundhaltungen. Radulfus wird dem gerecht durch den Begriff der Komplementärtugenden, der im folgenden noch näher erklärt werden soll.

⁹⁹ Vgl. hierzu J. GIER, *Kult als Tugend*. Der Ort der Gottesverehrung im System der Tugenden, in: *Miscellanea Erfordiana* (Erfurter Theol. Studien 12), Leipzig 1962, 141–173.

¹⁰⁰ Vgl. die vorausgehende Anm. 98.

¹⁰¹ Vgl. Sp. U. lib. XI die Skizze in Cod. Pr 98r.

2. Die ‚virtutes collaterales‘

Den meisten Tugenden stellt Radulfus eine ‚virtus collateralis‘ zur Seite, die gleichsam ergänzende Funktion besitzt. Beide, Grundtugend und Komplementärtugend, sind so aufeinander angewiesen, daß die eine ohne die andere nicht mehr Tugend bleibt, sondern zum Laster wird. Es gehört also zur ‚Natur‘ der Komplementärtugenden (*collateralium virtutum natura*), daß die eine der anderen das rechte Maß (*libra*) gibt¹⁰².

Dieses Prinzip von den ergänzenden Tugenden fordert auch, daß man die Ausführungen des Magisters über irgendeine *virtus* nicht für sich betrachten, sondern immer im Zusammenhang mit der entsprechenden Komplementärtugend — so eine solche vorhanden ist — nehmen und bewerten muß.

3. Die ‚connexio virtutum‘

Ein eigenes Kapitel zu Abschluß des zwölften Buches handelt unter der Überschrift ‚De confoederatione virtutum‘ über die Verbundenheit der einzelnen Tugenden untereinander¹⁰³.

Die Lehre von der Einheit, der Verbundenheit der Tugenden, reicht in ihren Anfängen bis in die Zeit der Stoa zurück. Im christlichen Altertum übernimmt bereits Ambrosius von seinem Gewährsmann Cicero den Satz, ‚daß dort alle Tugenden seien, wo eine sich finde, und daß sie untereinander verbunden seien‘¹⁰⁴. Augustinus dagegen wendet sich zunächst gegen diese stoische These und erklärt, daß erst im Himmel die Tugend *eine* sei, wie die Stoiker bereits von der irdischen Weisheit lehren. Ebenso lehnt er den Satz ab, daß derjenige, der eine Tugend habe, damit auch schon alle übrigen besitze. Doch behauptet Augustinus schließlich die Einheit der Tugendgesinnung. Die Tugenden sind ihrem Wesen nach Erscheinungsformen derselben Gesinnung¹⁰⁵. Gregor der Große jedoch nimmt wieder in Anlehnung an die stoische Pflichtenlehre eine enge Verbundenheit der Tugenden untereinander, zumindest der ‚virtutes cardinales‘ an: Die einzelnen Tugenden sind mitsammen verbunden; sie bilden ein Ganzes, in dem kein Teil fehlen darf, und stützen und fördern sich gegenseitig. Eine Tugend ruft die

¹⁰² So Sp. U. lib. IX c. 52.

¹⁰³ Sp. U. lib. XII c. 145. Vgl. hierzu F. M. UTZ, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta/Oldenburg 1937; A. MICHEL, *Vertu*, in: DThC XV (1950) 2739—2799, besonders Nr. VIII: Connexion des vertus (2784—2791). Michel übergeht jedoch die Frühscholastik und beginnt erst mit Thomas von Aquin.

¹⁰⁴ AMBROSIIUS, *De officiis* lib. II c. 8 n. 43: Ceterum sapientium definitione, in quo una virtus est, concurrunt ceterae, nec potest sine iustitia esse prudentia (PL 16, 122A). Vgl. J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen* 337.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu die ausführlichen Untersuchungen von J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen* 342 f.

andere¹⁰⁶. — Auch noch ein weiterer Text ist bedeutsam: Allegorisch deutet Gregor die sieben Söhne und die drei Töchter des alttestamentlichen Job auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die drei göttlichen Tugenden; die vier Ecken des Hauses, auf denen das ganze Gebäude ruht, sowie die vier Paradiesesströme, die die Erde bewässern, dienen ihm als Bild für die vier Kardinaltugenden. Schließlich bezeichnet Gregor die übrigen Tugenden „gleichsam als gewisse Sprößlinge des Herzens, die sich gegenseitig nähren“¹⁰⁷.

Für die Zeit der Frühscholastik hat bereits O. Lottin in den Werken der einzelnen Theologen die Frage nach der Verknüpfung der Tugenden untereinander untersucht und dabei die Verbindungslinien zwischen Alanus von Lille, Simon von Tournai und Magister Martinus aufgezeigt¹⁰⁸. Hier sollen die Ausführungen von Lottin nur noch eine Ergänzung erfahren. Simon von Tournai hat übrigens seine Frage „Utrum quicumque habeat unam, et omnes?“ sowie die folgende Quaestio wörtlich aus der Summa in seine Disputationes als disp. 32 übernommen¹⁰⁹. Er zitiert darin ebenso wie Petrus Lombardus, der im dritten Sentenzenbuch die gleiche Frage aufwirft¹¹⁰, den Hieronymus-Text: „Omnes virtutes sibi adhaerent ita, ut qui una caruerit, omnibus careat“¹¹¹. Dann aber nimmt Simon an Hand der Unterscheidung eines Tugendbesitzes in ‚natura‘, ‚habitu‘ und ‚usu‘ die Beantwortung der aufgeworfenen Frage vor: Die These „Wer eine Tugend hat, besitzt auch alle“ gilt wohl für den Tugendhabitus — also ‚natura‘ und ‚habitu‘ —, nicht aber für die Ausübung der Tugenden¹¹².

Von Radulfus Ardens sagt O. Lottin nur, daß er zwar eine Klassifizierung der Tugenden in diskretive, oditive, amative und kontemotive vornimmt, daß er jedoch die Frage nach der Verbundenheit der einzelnen Tugenden untereinander nicht prüfe¹¹³. Offensichtlich hat Lottin

¹⁰⁶ GREGORIUS MAGNUS, *Moral.* lib. I c. 36 n. 54 PL 75, 552D—533A; lib. XXII c. 1 n. 2 PL 76, 212C: Una itaque virtus sine aliis aut omnino nulla est aut imperfecta . . . de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudine atque iustitia, tanto perfectae sunt singulae, quanto vicissim sibimet conjunctae. — Ebenso Hom. in Ezech. lib. I hom. 10 n. 31 PL 76, 898B. Vgl. auch J. STELZENBERGER, a.a.O. 351; L. WEBER, *Hauptfragen* 195 f.

¹⁰⁷ GREGORIUS, *Moral.* lib. I c. 27 n. 38 PL 75, 544B/C und lib. II c. 49 n. 76—77, PL 75, 592A—D: . . . virtutes ceterae quasi quaedam cordis soboles se invicem pascunt. — Vgl. auch L. WEBER, *Hauptfragen* 206.

¹⁰⁸ Vgl. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 197—231, besonders 205.

¹⁰⁹ Vgl. SIMON VON TOURNAI, *Summa* Cod. A fol. 50rb—51ra und Cod. B fol. 33vb bis 34rb mit den Disputationes, disp. 32 ed. Warichez 95—97.

¹¹⁰ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. III dist. 36 c. 1 ed. Quaracchi 711, PL 192, 829.

¹¹¹ HIERONYMUS, *Comment. in Is.* lib. VI c. 16 n. 12 PL 24, 238. — SIMON VON TOURNAI, *Disp.* 32 ed. Warichez 95, 6—7.

¹¹² Vgl. ebenda ed. Warichez 96, 18—25.

¹¹³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* III, 207 Anm. 1.

das Schlußkapitel von liber XII des *Speculum Universale* übersehen; denn gerade hier spricht Radulfus ausführlich über die Verknüpfung der Tugenden; aber auch innerhalb der übrigen Tugendlehre kommt er — zumindest im Zusammenhang mit den Komplementärtugenden — immer wieder auf die gegenseitige Abhängigkeit der Tugenden untereinander zu sprechen. Der Magister geht nur in differenzierter Weise dieses Problem an: Die Tugenden sind erst dann wahrhaft und in vollkommener Weise Tugenden, wenn sie

1. allgemein mitsammen verbunden,
2. sehr genau geprüft,
3. in aller Demut geübt,
4. in unzertrennlicher Weise mitsammen verbunden und
5. in gleicher Weise aufeinander abgestimmt (abgewogen) werden¹¹⁴.

Nachdem der Magister zwei Einwände genannt und auf deren Beantwortung im Zusammenhang mit vorausgehenden und mit nachfolgenden Ausführungen hingewiesen hat, gebraucht er jene bereits von Gregor dem Großen bekannte Allegorie von den sieben Söhnen und den drei Töchtern des Job, die auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes und auf die drei Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe gedeutet werden; diese können sich in uns nur in enger Verbundenheit wohlfühlen. Die wahren Tugenden sind so untrennbar mitsammen vermengt, daß sie weder in ihrem Träger, der Person, noch in einem Werk voneinander getrennt werden können. Wer eben den Glauben nicht besitzt, dem mangeln auch die übrigen *virtutes*, da der Glaube ihr Fundament ist¹¹⁵.

Neben der ‚fides‘ hebt der Magister auch die Bedeutung anderer Tugenden für die Gesamtheit der *virtutes* hervor. So ist die Klugheit die Lehrmeisterin (*doctrix*), die Gerechtigkeit die Leiterin (*directrix*), die Tapferkeit die Bestärkung (*confortatrix*), die Mäßigkeit die, die das rechte Maß verleiht (*moderatrix*), die Liebe die belebende Kraft (*vivificatrix*), die Furcht die Wachsamkeit (*excubia*), die Hoffnung der Stachel (*stimulus*), die geistliche Freude der Trost (*consolatio*) und die Demut der Wächter der übrigen Tugenden. Unser Tun ist nur dann Gott wohlgefällig, wenn alle diese genannten Tugenden in ihm verwirklicht werden¹¹⁶.

Auch an anderen Stellen erläutert Radulfus die Verbundenheit der Tugenden. So bezeichnet er die Demut als die größte unter allen Tugenden, als deren Wächter. Würden nicht alle Tugenden durch sie behütet,

¹¹⁴ Sp. U. lib. XII c. 145.

¹¹⁵ Ebenda.

¹¹⁶ Ebenda.

so gingen sie durch den Stolz verloren¹¹⁷. Ist jemand im Vollbesitz sämtlicher Tugenden, läßt aber die Hoffart herein, so verliert er damit auch seinen ganzen Tugendbesitz. Aber auch umgekehrt gilt: Wer alle Laster hat, aber die Demut gewinnt, der erhält auch Verzeihung für alle lasterhaften Vergehen¹¹⁸.

Dennoch bleibt Radulfus Realist. Er weiß aus Erfahrung, daß es hier auf Erden wohl keinen einzigen voll ausgeglichenen tugendhaften Menschen gibt. Darum hebt er als eine ausdrücklich bemerkenswerte Eigentümlichkeit hervor, daß wir Menschen, solange wir noch ‚in statu viae‘ leben, auch das volle Gleichmaß der Tugenden nicht zu erlangen vermögen. Es können sich einfach nicht alle Gläubigen hier in allen Tugenden auszeichnen. Vielmehr wird der eine diese, der andere jene besitzen. So bewährte sich Abraham besonders durch seinen Glauben, der ägyptische Joseph durch seine Keuschheit, Moses durch seine Sanftmut, David durch seine Demut und Job durch seine Geduld. Auch hier auf Erden wird eben der eine mehr klug als aufrichtig, der andere mehr aufrichtig als klug, ein dritter mehr gerecht denn barmherzig, ein anderer mehr barmherzig denn gerecht sein. Erst im Himmel werden in jedem von uns sämtliche Tugenden im rechten Gleichmaß vorhanden sein¹¹⁹. Mit dem Zitat von Exod 30, 34—38 und der Deutung dieses Schriftwortes auf die Verbundenheit der Tugenden schließt Radulfus dieses Thema und mit ihm auch das zwölfte Buch des *Speculum Universale* ab¹²⁰. Er hat somit auch in vernünftiger und verständlich-praktischer Weise dieses im 12. Jahrhundert stark diskutierte Problem zu lösen versucht: Einerseits hält er an der grundsätzlichen Verknüpfung der Tugenden fest, um eine quantitative Aufteilung des sittlichen Lebens zu vermeiden und seine Einheit zu wahren, andererseits sieht er diese ‚*connexio virtutum*‘ hier auf Erden im einzelnen Menschen mehr oder weniger relativ verwirklicht und wird damit der Individualität besser gerecht.

Auch heute erscheint das Anliegen der Lehre von der ‚*connexio virtutum*‘ noch aktuell. Es geht darin um das Bestreben, den einzelnen sittlichen Wert nicht isoliert zu sehen, sondern in einen Wertkosmos einzuordnen. Denn mit der einen Tugend sollen auch die anderen Tugenden verwirklicht werden. Wer in seinem Handeln *nur* tapfer, *nur* keusch, *nur* gerecht oder auch *nur* klug sein will, dem fehlt die rechte sittliche

¹¹⁷ Sp. U. lib. XII c. 124.

¹¹⁸ Sp. U. lib. XII c. 138.

¹¹⁹ Sp. U. lib. XII c. 145. Cod. Pr 100ra; Pa 341ra—rb.

¹²⁰ Ebenda.

Grundeinstellung, die immer den Menschen als ganzen engagiert. Zudem wäre ein solches Handeln auch nicht mehr dem Gegenstand und damit der Wirklichkeit gemäß. So drückt sich bereits hier etwas von der Tatsache aus, daß sittliches Tun keine quantitative Größe darstellt, die sich addieren läßt, sondern daß sich in ihm nur die in der Tiefe des Menschen liegende Grundeinstellung auf das Gute hin ‚verwirklicht‘.

VI. Zusammenfassung

Mit diesem großartigen vier- bzw. fünffach gegliederten Tugendsystem dürfte Radulfus Ardens in seinem Jahrhundert einzigartig dastehen. Es stellt in der Tat eine Eigenschöpfung dar, die von der Originalität des Meisters Zeugnis ablegt. Eine solche Aufgliederung und Ordnung der ‚virtutes‘ war dem Magister nur möglich, weil er sich nicht dem Zwang eines Schemas, etwa der drei Theologischen Tugenden und der vier Kardinaltugenden, ausgeliefert sah, sondern nach eigener Vorstellung die Aufteilung vollzog. Dennoch kommen in seinem System weder die Theologischen Tugenden noch die Quadriga von Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß zu kurz.

Daß sein System in der Folgezeit irgendeinen Widerhall gefunden habe, ist uns bisher unbekannt. Jedenfalls gewinnt man auch aus den im 15. Jahrhundert vorgenommenen Auszügen des *Speculum Universale* den Eindruck, daß die Exzerptoren versucht waren, die von Radulfus Ardens vorgelegte eigenständige Tugendordnung einem der ihnen geläufigsten Systeme einzufügen. So übernimmt der Schreiber des Exzerptes in Cod. Paris. Nat. lat. 3242 die Ausführungen aus liber IX und X des *Speculum Universale* über die Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung und stellt sie in liber III seines Werkes unter die Rubrik ‚De quattuor virtutibus cardinalibus‘¹²¹; Radulfus Ardens dagegen spricht überhaupt nicht von ‚virtutes cardinales‘. Derselbe Autor faßt die Ausführungen über die Gottes- und Nächstenliebe von liber XI des *Speculum* zusammen unter liber IV mit den vier Kapiteln: Die Liebe zu Gott und zum Nächsten (cap. 1: De caritate); die Barmherzigkeit (cap. 2: De misericordia); das Almosen (cap. 3: De elemosina); das Lob Gottes (cap. 4: De laudatione Dei)¹²².

Aus dem Gesamt tugendsystem des *Speculum Universale* soll nun im folgenden die erste Gruppe mit den Tugenden des Verstandes aufgegriffen und in einem letzten Kapitel eigens behandelt werden. Eine solche

¹²¹ Vgl. Cod. Ps 36v—75r.

¹²² Ebenda liber IV Cod. Ps 75v—88r.

„Auswahl“ mag dadurch gerechtfertigt werden, daß sich unter diesen Verstandestugenden die vier Kardinaltugenden finden, die als das im 12. Jahrhundert geläufigste Tugendsystem am deutlichsten einen Einblick gewähren, inwieweit sich Radulfus Ardens im einzelnen der zeitgenössischen Darlegungen bedient und inwieweit er eigenständige Gedanken entwickelt hat.

4. KAPITEL

DIE TUGENDEN DES VERSTANDES

§ 12 *Der Glaube als Fundament aller Tugenden*

I. Vorrangstellung des Glaubens

Radulfus Ardens nimmt keine Zusammenstellung von Glaube, Hoffnung und Liebe als den drei theologischen oder göttlichen Tugenden vor, sondern weist eine jede von ihnen entsprechend der bei der Betätigung dieser Tugend engagierten Seelenkräfte einer größeren Gruppe von Tugenden zu. Für die ‚fides‘ boten sich die ‚virtutes discursivae‘ an. Innerhalb dieser Verstandestugenden wie auch gegenüber allen übrigen Tugenden besitzt der Glaube eine Vorrangstellung. Radulfus bezeichnet ihn als das Fundament sämtlicher Tugenden und leitet mit ihm die spezielle Tugendlehre ein. In einem eigenen Kapitel versucht er, die Vorrangstellung des Glaubens zu begründen. Sowohl ursprungsmäßig als auch in der vorsätzlichen Ausrichtung leiten sich alle Tugenden vom Glauben ab; sie gründen im Glauben und werden von ihm gelenkt und geleitet. Der Glaube ist darum Fundament und Ziel, erster Schutz im Kampf gegen den Teufel und gegen die Laster¹.

Bereits aus diesen wenigen Bemerkungen, die Radulfus in einem einleitenden Kapitel macht, wird ersichtlich, welche ungeheuerere Bedeutung für ihn die Tugend des Glaubens einnimmt. Sie ist Grundlage des gesamten religiösen und sittlichen Lebens.

Die Verbindung der fides mit dem ‚Viergespann‘ der Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß zur Gruppe der Verstandestugenden ist gedankliches Eigengut des Radulfus Ardens, nicht jedoch die Vorrangstellung des Glaubens gegenüber sämtlichen Tugenden. Sie wird schon im ausgehenden Altertum betont. Bereits in der im Mittelalter vielfach gelesenen ‚Psychomachia‘ räumt der spanische Dichter, Staatsbeamte und Laientheologe Aurelius Clemens *Prudentius* († nach 405) dem Glauben im Kampf der Tugenden mit den Lastern die erste Stelle ein: „Die Fides (der Glaube) stellt sich stürmisch

¹ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 3: Fides quippe fundamentum est virtutum omnium. Ex fide nimirum oriuntur omnes virtutes aut originaliter aut propositive . . . In fide quippe idem est fundamentum et finis . . . primum munimentum contra diabolum est et certamen vitiorum. Cod. P 75rb—va; Pa 91va.

als erste, auf dem Feld im wechselnden Zweikampf zu streiten“². Ohne Prudentius namentlich zu nennen, zitiert Radulfus unter ‚legitur‘ gerade diesen Vers der *Psychomachia*³, wobei es allerdings durchaus möglich ist, daß er den Text nicht direkt dem Werk des Prudentius entnommen, sondern aus einer frühmittelalterlichen Schrift bezogen hat; denn auch Petrus Cantor, ein Zeitgenosse von Radulfus Ardens, räumt dem Glauben unter den Tugenden eine Vorrangstellung ein und zitiert in dem Zusammenhang ebendiesen ‚passus‘ der *Psychomachia*, jedoch mit namentlicher Nennung des Autors⁴.

Im einzelnen nun fragt Radulfus nach dem Wesen des Glaubens, nach seinem Vermögen oder seiner Kraft, nach seinem Ursprung und nach jenen Momenten, die zur Förderung der ‚fides‘ beitragen. Es geht also zunächst um den Glaubensakt, die ‚fides credens‘.

Die Frage nach dem Glaubensinhalt, der ‚fides credita‘, leitet zu den dogmatischen Ausführungen über, die den größten Teil des siebten Buches sowie das gesamte achte Buch ausfüllen. Sie bleiben in dieser Arbeit unberücksichtigt. Nur ein Aufriß des Glaubensgutes, wie ihn Radulfus selbst in einer Skizze bietet, sei hier geboten. Danach umfaßt die ‚fides credita‘:

- (1) die ‚fides‘, *an* die wir glauben: Gott in seiner Dreifaltigkeit.
- (2) die ‚fides‘, *die* wir glauben — Radulfus zählt hierbei die ‚kirchlichen Sakramente‘ auf, unter denen er Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Letzte Ölung als ‚notwendig‘, Ehe und Priesterweihe dagegen als ‚freiwillig‘ bezeichnet. Er hat also sehr wohl die Siebenzahl der Sakramente vor Augen, wenngleich im *Speculum Universale* nur über die fünf für das Heil mehr oder weniger ‚notwendigen‘ Sakramente ausführlich gehandelt wird.
- (3) die ‚fides‘, *der* wir glauben: Das Wort Gottes an die Menschen, das in Verboten, Geboten, Erlaubnissen, Räten, Androhungen und Versprechungen seinen Niederschlag gefunden hat⁵.

II. Wesensbestimmung des Glaubens

1. Der Glaubensakt

Ähnlich wie in der Allgemeinen Tugendlehre bei der Umschreibung des Wesens der Tugend, so legt sich auch hier Radulfus Ardens nicht

² U. ENGELMANN, *Die Psychomachie des Prudentius*, Basel u. a. 1959, 34 f.

³ Sp. U. lib. VII c. 3; vgl. oben Anm. 1.

⁴ PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c. 92: *Faciem gratiae et virtutum inchoat fides. Unde Prudentius: Prima petet campum dubia sub sorte duelli pugnatura fides* (PL 205, 266C).

⁵ Vgl. hierzu die Skizze am Schluß von lib. VIII, Cod. P 133v; Pa 154r.

auf eine einzige Definition fest, sondern zählt deren mehrere auf und läßt sie alle gelten. An Hand derselben erläutert er dann im einzelnen, was unter Glauben zu verstehen ist. Als erstes greift er eine Aussage auf, die — wie er selbst betont — nicht die *fides* als solche (gemeint ist die ‚*fides credita*‘, der Glaubensinhalt), sondern den Akt des Glaubens (die ‚*fides credens*‘) zu umschreiben scheint: Der Glaube ist die zustimmende Aufnahme der Wahrheit unsichtbarer Dinge, die das Verhältnis zwischen Mensch und Gott (*religio*) betreffen⁶.

So sehr hier zunächst vom Glauben als einem Akt der Seele gesprochen wird, so ist Radulfus doch weit davon entfernt, einem rein aktualistischen Glaubensbegriff Raum zu geben; vielmehr hält er im Anschluß an die augustinische Tugenddefinition daran fest, daß Tugend — und somit eben auch Glauben — nicht bloß ein Akt, sondern eine Beschaffenheit des Geistes ist. Deshalb möchte Radulfus auch in der von ihm genannten Umschreibung ‚*perceptio*‘ nicht als Akt, sondern als Beschaffenheit oder Qualität des Geistes verstanden wissen, eine Qualität, die der Seele auf Grund häufiger Übung gleichsam als Sediment eingegeben wurde und die zur Disposition oder zum Habitus geworden ist⁷. Im gleichen Zusammenhang nennt Radulfus zwei Begriffe, die ebenfalls zunächst zur Bezeichnung einer Handlung, dann aber auch für ein geistiges Gehaben (*habitus*) verwendet werden: Weisheit und Wissen⁸. Damit greift er zwei jener drei Tugenden des theoretischen Verstandes heraus, die Aristoteles⁹ und später im Anschluß an ihn auch Thomas von Aquin für die Wahrheitserkenntnis als bedeutungsvoll aufstellen: Weisheit, Wissen und Einsicht¹⁰.

Radulfus erläutert nun diese Glaubensdefinition noch genauer: Allgemeines ‚*genus*‘ des Glaubens ist das geistige Aufnehmen (*perceptio*); da es aber auch eine Aufnahme von falschen Tatsachen gibt, wird dieser Akt spezifiziert durch das Wort ‚Wahrheit‘, aber nicht jeder beliebigen Wahrheit; es geht um die Aufnahme der Wahrheit von etwas Unsicht-

⁶ Sp. U. lib. VII c. 4: *Fides igitur est perceptio veritatis invisibilium ad religionem pertinentium cum assensione*. Cod. P 75va; Pa 91vb.

⁷ Ebenda: *Itaque fides est perceptio genere, sed quia sunt perceptiones falsitatis, additur veritatis; sed quoniam non cuiuslibet veritatis fides est, adiungitur invisibilium; sed quoniam sunt perceptiones veritatis invisibilium, ut dialecticorum vel geometralium argumentorum, adiungitur ad religionem pertinentium. Sed quoniam quidem infideles percipiunt mente veritatem invisibilium ad religionem pertinentium, nec tamen ea vera esse credunt, subiungitur cum assensione*.

⁸ Vgl. auch Sp. U. lib. VII c. 3.

⁹ ARISTOTELES, *Eth. Nic.* lib. 6 c. 7 ed. cit. 1141a 16—19; 1141b 2—3; vgl. F. DIRLMEIER, *Aristoteles* 128 f.; P. GOHLKE, *Aristoteles* 162 ff.

¹⁰ THOMAS V. AQUIN, S. Th. I—II, 57, 2; DThA XI, 143 (Der hier angegebene Quellenvermerk aus der Nikomachischen Ethik ist entsprechend meinen Angaben zu verbessern.). Vgl. auch noch R. E. BRENNAN, *Thomistische Psychologie* 221 f.

barem, das weder die Dialektik, noch die Geometrie, sondern die religio, das Verhältnis von Mensch und Gott betrifft. Letzte ‚differentia specifica‘ ist schließlich die willentliche Zustimmung. Es gibt nämlich auch eine Aufnahme der genannten Wahrheit, ohne daß dieselbe als wahr geglaubt wird, wie dies etwa bei den Ungläubigen der Fall ist¹¹. Mit dem Begriff der ‚assensio‘ — er findet sich übrigens bereits bei Augustinus; Augustinus selbst bezeichnet Glauben als ein ‚Denken mit Zustimmung‘¹² — will Radulfus die psychologische Eigenart des Glaubensaktes charakterisieren; so erläutert er noch genauer, daß in dieser Zustimmung ein Vernunft- und ein Willensmoment vorliegen. Beim Glauben der Gerechtfertigten schließt das Bekenntnis auch die willentliche Bejahung bzw. Zustimmung mit ein. Bei den Übeltätern jedoch vollzieht sich dieses Bekenntnis widerwillig, da sie das letzte Gericht und die ewige Strafe befürchten, aber nicht wollen¹³. Ähnlich nennt später Thomas von Aquin den Glauben der gefallenen Engel einen Glauben, der gewissermaßen durch die Einsichtigkeit der Zeichen erzwungen ist und darum nichts mit einem lobenswerten Willen ihrerseits zu tun hat¹⁴.

Radulfus Ardens äußert sich in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich darüber, in welchem Seelenvermögen der Glaubenshabitus gründet. Insofern er jedoch neben dem Vernunftmoment die willentliche Seite stark betont, neigt er mehr zur Meinung des Hugo von St. Viktor, der das Glaubensgehaben in zwei Vermögen wurzeln läßt¹⁵, eine These, die später in der Franziskanerschule von Bonaventura noch weiter ausgebaut wird¹⁶, währenddessen Thomas von Aquin den Glauben allein in den betrachtenden Verstand legt¹⁷. Doch läßt sich an dieser Stelle

¹¹ Vgl. oben Anm. 7

¹² AUGUSTINUS, *De praedestinatione Sanctorum* c. 2 n. 5: *Credere nihil aliud est quam cum assentione cogitare*. PL 44, 963.

¹³ Sp. U. lib. VII c. 4: *Porro assensio est duplex, alia est concessionis, alia est voluntatis; prima est rationis, secunda amabilitatis, utrumque hic sub nomine assensionis intelligimus, ut tantum fides iustorum hic describatur, qui assentiunt et concedendo et volendo fidei veritati. Mali vero quamvis assentiant concessionem, non tamen assentiunt voluntate, quoniam iudicium extremum et malorum poenam sempiternam et timent et non vellent*. Cod. P 75va; Pa 91vb.

¹⁴ S. Th. II—II, 5, 2 ad 1; DThA XV, 131.

¹⁵ HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis* lib. I p. 10 c. 3, ed. PL 176, 331B.

¹⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.* dist. 23 a. 1 qu. 2: *Rursus, quoniam ipsum velle credere est essentiale ipsi fidei, hinc est quod habitus ille non tantum respicit intellectum ut speculatur summam Veritatem nec etiam ut inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum . . . Et ideo etiam necesse est ponere quod fides quodam modo sit in affectione, sicut dicit magister Hugo de sancto Victore; et hoc, quia est habitus voluntarius et amor ordinatus, et talis naturae est actus eius quod ad ipsum nemo potest cogi invitus*.

¹⁷ S. Th. II—II, 4, 2: *Credere autem immediate est actus intellectus . . . Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto*. — Vgl. auch DThA XV, 316.

eine direkte Abhängigkeit des *Speculum Universale* von Hugos Schrift ‚De sacramentis‘ nicht nachweisen. Dafür aber finden wir unter der Rubrik „Quid sit fides? Unde fidelis?“ in der theologischen Summe des Simon von Tournai die gleiche Glaubensdefinition und einige Erläuterungen, aus denen in dem hier vorliegenden Werk die Quelle für die Ausführungen des Radulfus sichtbar wird.

Ein Textvergleich zeigt die Abhängigkeit dieser beiden Stellen. Für die Summe ‚Institutiones in Sacram Paginam‘ werden die beiden Abschriften in Cod. Paris. Nat. lat. 3114A (= Cod. A) und in Cod. Paris. Nat. lat. 14886 (= Cod. B) herangezogen. Über die Beurteilung des Wertes der beiden Abschriften herrscht keineswegs Einigkeit. Während zahlreiche Forscher Cod. B einen Vorrang einräumen, ziehen andere trotz der Fehlerhaftigkeit von Cod. A für ihre Texte Cod. A als Grundlage heran¹⁸. Mag man auch an anderen Stellen Cod. A gegenüber Cod. B den Vorzug geben können, hier bietet jedenfalls Cod. B den besseren, Cod. A aber einen verderbten Text. Statt ‚assensio‘ steht in Cod. A durchgehend ‚assertio‘; dabei ergibt sich aus dem Inhalt wie auch aus dem parallelen Augustinustext¹⁹, daß es in jedem Falle ‚assensio‘ heißen muß.

In der folgenden Gegenüberstellung der Texte des *Speculum Universale* mit denen der Summe Simons von Tournai wird für letztere Cod. B zugrundegelegt; Cod. A hat durchgehend statt ‚assensio‘ die Formulierung ‚assertio‘.

Simon von Tournai
Cod. B fol. 35rb
(Cod. A fol. 52vb)

Radulfus Ardens
Lib. VII c. 4; Cod. P 75va;
Pa 91vb.

*Fides vero a qua fidelis dicitur
perceptio est veritatis rerum invisibilium
ad salutem pertinentium cum
assensione . . .*

*Fides igitur est perceptio veritatis
invisibilium ad religionem pertinentium
cum assensione . . .*

¹⁸ Zu letzteren zählen M. Schmaus und R. Heinzmann. Vgl. M. SCHMAUS, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon v. Tournai*, in: Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 59–72; 187–198; 294–307, bes. 59. Ebenso R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeitslehre der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühcholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1965, 26 ff. Auch ich selbst habe früher für Textuntersuchungen Cod. A den Vorzug gegeben. Vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen* 185.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 12. — Ebenso auch: *Mittelaltinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, Bd. I, 7, München 1964, 1053 f. und 1062 f. — Auch THOMAS VON AQUIN geht es bei seiner Glaubensdefinition um die ‚Zustimmung‘ des Intellektes, wobei er das Verb ‚assentire‘ verwendet. S. Th. II–II, 4, 1: Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus‘.

Additur autem *cum assensione*. *Assensio* autem *duplex est, concessionis et voluntatis* . . .

Daemones credunt enim et concedunt verum esse, quod credunt, sed *non assentiunt* assensione voluntatis, non enim volunt esse quod credunt.

Auch seinen Predigten legt Radulfus Ardens die gleiche Definition der ‚fides‘ zugrunde. Die folgende Textgegenüberstellung zeigt, daß teilweise zwischen den Homilien und dem Speculum Universale eine wörtliche Übereinstimmung vorliegt. An der Identität des Verfassers beider Werke dürfte also kein Zweifel bestehen.

Homiliae De sanctis
XV.: *Plurimorum Sanctorum*
(PL 155, 1544 C—D)

Quidam enim fidem habent sine spe ut daemones. Quidam habent perceptionem *veritatis invisibilium ad religionem pertinentium cum assensione* . . .

Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium, id est *fides est*, quae facit iam *subsistere* per spem in cordibus fidelium *praemia repromissa*. In quo removetur *fides* daemonum, quae non est in eis *substantia rerum sperandarum, sed potius timendarum*.

Subiungitur *cum assensione*. Porro *assensio est duplex*, alia est *concessionis*, alia est *voluntatis* . . .

Mali vero quamvis assentiant concessionem, *non tamen assentiunt* voluntate, quoniam iudicium extremum et malorum poenam sempiternam et timent et non vellent.

Speculum Universale
Lib. VII cap. 4—5
Cod. P 75va—vb; Pa 91vb—92ra.

Fides igitur est *perceptio veritatis invisibilium ad religionem pertinentium cum assensione* . . .

Fides, ut ait Apostolus, *est sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium* . . . *Fides est*, per quam *praemia* invisibilia *promissa* fidelibus iam quodammodo in eis *subsistere* dicuntur . . . *fides* namque, quae est in malis, non est in eis *substantia rerum sperandarum, sed potius timendarum*.

Der Text des Speculum Universale ist im Vergleich zu dem der Homilie im folgenden bedeutend ausführlicher, aber auch präziser in seinen Formulierungen. Die Homilie dürfte also zeitlich früher verfaßt worden sein. Offensichtlich hat Radulfus Ardens diese Glaubensumschreibung aus Simons theologischer Summe übernommen; nur ersetzt er dabei ‚ad salutem pertinentium‘ durch ‚ad religionem pertinentium‘. Diese Definition wurde mit Vorliebe gerade von Theologen der Porretanerschule verwendet. Wir begegnen ihr in dem Traktat ‚De virtutibus‘

des Alanus ab Insulis zweimal in einer etwas abgeänderten Weise, davon einmal in der Formulierung ‚ad religionem pertinentium‘²⁰.

Es ist naheliegend, daß Radulfus den Text des Alanus gekannt und auch benutzt hat, wenngleich er seine Vorlage nicht sklavisch abgeschrieben, sondern eigenständig verarbeitet hat.

2. Der Glaube als Keim aller übrigen Tugenden

Als zweite Umschreibung des Glaubens führt Radulfus Ardens jene zu seiner Zeit vielfach zitierte und auch umstrittene Stelle aus dem Hebräerbrief an: Der Glaube ist der Grundbestand (substantia) dessen, was man erhofft, ein Erweis für Dinge, die man nicht sieht (Hebr 11, 1)²¹. Die Übersetzung des Terminus der Vulgata ‚substantia‘ mit ‚Zuversicht‘, wie sie heute im allgemeinen vorgenommen wird²², entspricht nicht dem, was die Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts unter ‚substantia‘ verstanden. Der scholastische Substanzbegriff meint zunächst jenes kategoriale Sein, das in sich selbst Bestand hat und Träger von Akzidentien ist, in einem weiteren analogen Sinne aber auch den ersten und wesentlichen Inhalt eines Dinges oder Gehabens, seinen Grundbestand, der Prinzip oder Keim für etwas Größeres und Vollkommeneres ist, das sich daraus zu entwickeln vermag²³. Gerade in diesem Sinne mußte Radulfus die Glaubensbestimmung des Hebräerbriefes in der Vulgata-version willkommen sein; ist doch für ihn der Glaube jener Keim, aus dem heraus sich jede andere Tugend entwickelt. Auch in den Sentenzen des Lombarden findet sich bei der Beschreibung des Glaubens der Text aus Hebr 11, 1. Petrus Lombardus sieht auch, gestützt auf einen Ambrosiustext, in der ‚fides‘ die ‚Mutter‘ und das Fundament aller Tugenden²⁴. Nur erbaut er auf dieser Aussage keine eigene Tugendlehre.

Im folgenden 13. Jahrhundert hat Thomas von Aquin in seiner theologischen Summe die gleiche Schriftstelle ausgewertet. Er betont dabei allerdings ausdrücklich, daß er im Gegensatz zu ‚einigen‘, die die genannten Apostelworte nicht als Definition des Glaubens gelten lassen wollen, darin alle Faktoren zu finden glaubt, die für eine Wesensbestimmung der ‚fides‘ von Bedeutung sind²⁵. Zu diesen ‚einigen‘, gegen

²⁰ Ed. LOTTIN, 53, 28s.: Fides autem est perceptio veritatis rerum cum assensione sine causarum cognitione. — Ebd. 54, 4 s.: Fides catholica est perceptio veritatis rerum invisibilium ad christianam religionem pertinentium.

²¹ Sp. U. lib. VII c. 5.

²² So z. B. in der Übersetzung des NT von F. TILLMANN, München 1962, 659.

²³ Vgl. O. KUSS - J. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe* (Regensburger NT 8), Regensburg 1953, 95 ff.; ebenso DThA XV, 315 f. Anm. 23.

²⁴ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. III dist. 23 c. 2—3: Fides autem . . . mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est . . . Haec est fundamentum, quod mutari non potest (PL 192, 805; ed. Quaracchi 655s).

die Thomas opponiert, zählen unter anderen auch Hugo von St. Viktor²⁶ und Radulfus Ardens. Beide sehen in dem vorliegenden Schriftwort nicht eine Aussage über das Wesen des Glaubens, sondern über dessen Wirkung, insofern eben der Glaube in gewisser Weise bereits eine Voraussetzung oder ein Beginn dessen darstellt, was sich in der Zukunft, d. h. in der Ewigkeit, einmal erfüllen soll: Der Glaube ist es nämlich, durch den die unsichtbaren Güter, die den Gläubigen als Lohn verheißen sind, in gewisser Weise schon in ihnen vorhanden sind²⁷. Diese Glaubensumschreibung gilt wie die zuerst genannte nur für den Glauben der Gerechten; den Bösen ist der Glaube nicht Grundbestand dessen, was man erhofft, sondern dessen, was man befürchtet. Dem Einwand, daß auch durch die Hoffnung und durch die Liebe die unsichtbaren erhofften Güter in uns gegenwärtig seien und somit die vorliegende Definition auch für diese beiden Tugenden zu gelten habe, begegnet Radulfus mit dem Hinweis, daß der Glaube dies primär und hauptsächlich, Hoffnung und Liebe aber nur sekundär und zudem in Abhängigkeit vom Glauben bewirken. So gesehen kann der Glaube tatsächlich für alle Tugenden, auch für Hoffnung und Liebe, als das Fundament bezeichnet werden²⁸. — Zwar betont auch Gregor der Große, daß der Glaube Voraussetzung für die übrigen Tugenden ist — er gebraucht einmal dafür das Bild von der ‚Vorhalle‘, ein andermal nennt er die ‚fides‘ das ‚fundamentum huius terrae‘ und versteht darunter den Glauben als Fundament der Seele des Gerechten²⁹ —, doch hat sich Radulfus dieser Texte nicht bedient.

²⁵ S. Th. II—II, 4, 1; DThA XV, 95. Vgl. hierzu auch M. SCHUMPP, *Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin*, in: Divus Thomas 11 (Freiburg 1933) 405.

²⁶ HUGO VON ST. VIKTOR. *De sacramentis* lib. 1 p. 10 c. 2; Sed quia in hac descriptione non quid sit fides, sed quid faciat fides ostenditur; nec ea quae de praeteritis vel de praesentibus habetur fides diffinitur. PL 176, 330C.

²⁷ Vgl. ebenda: Quia per eam (sc. fidem) iam quodammodo quae futura sunt subsistunt in nobis, et argumentum non apparentium; quoniam per ea occulta sunt approbantur a nobis. Vgl. dazu: Sp. U. lib. VII, c. 5 ed. 232, 3 ss. Wenngleich die Aussagen von Hugo und Radulfus inhaltlich übereinstimmen, so läßt sich an dieser Stelle im Text als solchem keine direkte Abhängigkeit nachweisen.

²⁸ Sp. U. lib. VII c. 5: Est autem haec descriptio fidei virtutis, quae est in iustis, fides namque quae est in malis non est in eis substantia rerum sperandarum, sed potius timendarum. Ceterum videbitur alicui haec descriptio similiter convenire et spei et caritati, quoniam per eas quoque speranda praemia invisibilia subsistunt in nobis. Ad quod dicimus, quoniam hoc facit primum et principaliter fides, spes vero et caritas secundario, hoc quoque habent a fide et sine fide hoc nequaquam possunt facere. Credere quippe invisibilia sine spe et caritate valeamus, sperare vero et diligere ea sine fide non valemus. Fides enim quoniam fundamentum spei et caritatis est ceterarumque virtutum substat et spes vero et caritas superstat, eapropter recte substantia rerum sperandarum nuncupatur. Cod. P 75vb; Pa 92ra.

²⁹ GREGOR DER GROSSE, *Hom. in Ex.* lib. II hom. 7 (PL 76, 1018A): Potest quoque per vestibulum fides intelligi . . . Non enim per virtutes venit ad fidem, sed per fidem pertingitur ad virtutes. — *Moralium* lib. 28 c. 9 (PL 76, 459C—D): . . . nil obstat terram intelligi

Jene Meinung, die im Glauben ein erstes Ergreifen der künftigen Güter, den Beginn des in der Ewigkeit sich erfüllenden Lebens sieht, findet sich bereits bei den griechischen Vätern einschließlich des hl. Chrysostomus. Wir begegnen ihr aber ebenso auch bei den lateinischen Vätern, die in dem Herrenwort „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben“ (Jo 3, 36) den ‚Schriftbeweis‘ für diese ihre Anschauungen erblicken³⁰.

In zahlreichen theologischen Abhandlungen des 12. Jahrhunderts über die ‚fides‘ begegnen wir dieser Glaubensdefinition des Hebräerbriefes, so z. B. in den Sentenzen des Rolandus Bandinelli³¹, in der Summa Sententiarum³², in dem Hauptwerk Hugos von St. Viktor³³ und — wie bereits zitiert — in den Sentenzen des Petrus Lombardus³⁴. Wir vermissen sie jedoch im Tugendtraktat des Alanus, begegnen ihr dafür aber wieder um so ausführlicher in der theologischen Summe des Simon von Tournai, diesmal unter der Rubrik ‚Quid sit effectus fidei‘³⁵. Es liegt nahe, daß Radulfus auch hier wieder die Ausführungen der Summe Simons von Tournai vor Augen hatte, sie aber nicht sklavisch übernimmt, sondern zu eigenen Gedanken umformt.

3. Der Glaube als Gewißheit

Schließlich bietet Radulfus noch eine dritte Umschreibung der Wesenseigenschaften des Glaubens, in der er diesen gegenüber Wissen und Meinen abgrenzt: Der Glaube ist eine frei gewollte gewisse Sicherheit dessen, was zum Heile gehört, aber der sichtbaren Erfahrung nicht zugänglich ist; diese Sicherheit ist weniger als Wissen, aber mehr als bloße Meinung³⁶. Mit dieser Formulierung greift Radulfus — wiederum ohne jede Quellenangabe — auf Hugo von St. Viktor zurück, der gerade

animam iusti . . . Sed huius terrae fundamentum fides est. — Vgl. hierzu L. WEBER, *Hauptfragen* 198 ff.

³⁰ Vgl. DThA XV, 393.

³¹ ROLANDUS BANDINELLI, *Sententiae*, ed. GIETL 10—14, bes. 10.

³² Summa Sententiarum, tract. I s. 1, PL 176, 43A—B.

³³ HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis* lib. 1 p. 10 c. 2: Sic itaque fides est substantia rerum sperandarum; quia per eam jam quodammodo quae futura sunt subsistunt in nobis, et argumentum non apparentium (PL 176, 330C—C).

³⁴ Vgl. oben Anm. 24.

³⁵ Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Rubriken in dieser Summe nur von Cod. A, nicht von Cod. B geboten werden. Dies, sowie die durchlaufende, nicht so exakte Schreibweise von Cod. B, könnte ein Hinweis dafür sein, daß in Cod. B die ältere Abschrift vorliegt. — Der entsprechende Text lautet: Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 35va: Fides quoque describitur ab Apostolo in epistula ad Hebraeos non secundum genus veritatem, sed secundum quamdam sui usus elegantiam. Inquit enim: Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium. Fides dicitur esse substantiam rerum sperandarum non quia substantia sit genere praedicamenti, sed per causam, quia speranda facit in nobis subsistere spe, licet nondum re. Cf. Cod. Paris. Nat. lat. 3114 fol. 53ra.

³⁶ Sp. U. lib. VII c. 6.

in ihr eine vollgültige und allgemeine Umschreibung der Eigenart des Glaubens erblickt. Hugo nennt den Glauben eine Art geistiger Gewißheit dessen, was nicht gegenwärtig ist, eine Gewißheit, die mehr ist als bloße Meinung, aber weniger als Wissen³⁷.

Hugo von St. Viktor

De sacramentis lib. 1 p. 10 c. 2
(PL 176, 331B)

Recte igitur dictum est: *Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.*

Radulfus Ardens

Lib. VII c. 6 Cod. P 75vb; Pa 92rb.

Item describitur fides et tertio modo: *Fides est voluntaria quaedam certitudo invisibilium ad salutem pertinentium citra scientiam et supra opinionem constituta.*

Bei Alanus ab Insulis und Simon von Tournai vermissen wir diese Glaubensdefinition. Radulfus hat sie also wohl direkt dem Werk Hugos entnommen. Andererseits aber folgt er in den weiteren Ausführungen bei der Abgrenzung des Glaubens gegenüber Wissen und Meinen nicht weiter Hugo, sondern offensichtlich Simon von Tournai, der nunmehr nicht unter der Rubrik ‚Quid sit fides?‘, sondern unter ‚Quot modis dicitur veritas?‘ und ‚Quid sit opinio?‘ die entsprechenden Texte bietet. Der folgende Vergleich zeigt, wie Radulfus die Texte seiner Vorlage umgestellt hat.

Simon von Tournai

Cod. B fol. 35ra—35rb
(Cod. A fol. 52va)

Scire enim, ut ait Aristoteles in Metaphysicis (A in marg: in primo Physicorum) est causas rei nosse quare sic sit et aliter esse non possit . . . (Quid sit opinio?)

Fides igitur media est inter opinionem et scientiam.

Est enim supra opinionem et infra (A: citra) scientiam

Radulfus Ardens

Lib. VII c. 6 Cod. P 75vb; Pa 92rb.

Scire enim, ut ait Aristoteles in Metaphysicis, est causas rei nosse quare sic sit et aliter esse non possit . . .

Fides quippe media consistit inter scientiam et opinionem.

Additur quoque citra scientiam et supra opinionem constituta.

³⁷ HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis* lib. 1 p. 10 c. 2: Si quis plenam ac generalem diffinitionem fidei signare voluerit dicere potest: „Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam.“ PL 176, 330C, gegen Ende des gleichen Kapitels bringt Hugo die Definition nochmals, nun allerdings in der Formulierung, die Radulfus übernommen hat, wie der Textvergleich zeigt.

Das Aristoteleszitat des *Speculum Universale* entstammt also der theologischen Summe Simons von Tournai. Der Tugendtraktat des Alanus kommt an dieser Stelle als Vorlage nicht in Frage, da diesbezügliche Ausführungen bei ihm fehlen. Nach Radulfus nun nimmt der Glaube eine Mittelstellung zwischen Wissen und Meinen ein: insofern er sich nicht aus Notwendigkeiten ableitet, ist er weniger als Wissen (d. h. diesseits des Wissens), was aber seine Sicherheit anbetrifft, so ist er mehr als bloßes Meinen. Abschließend unterstreicht Radulfus die jeweils eigenständige Bedeutung der drei von ihm vorgetragenen Glaubensumschreibungen: Die erste besagt, was der Glaube eigentlich ist, die zweite zeigt seine Bedeutung auf, wozu er dient, die dritte endlich umschreibt seine Grenzen³⁸.

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen bringt nunmehr Radulfus Beispiele für einen großen Glauben aus der Hl. Schrift. Neben Abel und Henoch werden Abraham, Isaak, Jakob und Joseph genannt, Moses, Josue und die durch den Glauben bewirkte Teilung des Roten Meeres für den Durchzug der Israeliten; dank des starken Glaubens stürzten die Mauern Jerichos, blieb die Sonne stehen und zogen schließlich die Israeliten als Sieger in das Gelobte Land ein. Diesen Glaubensvorbildern aus dem Alten Testament fügt Radulfus noch 15 wörtliche Schriftzitate an³⁹.

III. Ursprung des Glaubens

Nach diesen ausführlichen Erörterungen über die Eigenart des Glaubens und über sein Vermögen fragt Radulfus Ardens nach jenen Faktoren, die auf seiten des Subjekts den Glauben hervorrufen. Für die Entstehung des Glaubens sieht er drei Momente als ausschlaggebend an: Die Verkündigung, die Vernunft und die Gnade⁴⁰.

³⁸ Sp. U. lib. VII c. 6: Fides igitur media est inter scientiam et opinionem; in hoc enim quod non est ex necessariis, est citra scientiam, et in hoc, quod habet certitudinem, est supra opinionem habens communem cum scientia certitudinem et habens commune cum opinione, quod tantum ex probabilibus est. Potest autem perceptio eiusdem veritatis in quibusdam esse opinio, in aliis fides, in aliis scientia. Opinio in eis, qui dubitant, fides in eis, qui aenigmatica certitudine credunt, scientia in eis, qui manifeste sciunt, in eis scilicet, qui in patria sunt. Porro in prima descriptione demonstratur fides, quid sit; in secunda quid prosit, in tertia inter quae sit; quid sit in genere, quid prosit in commoditate; in tertia quae sit terminatione. In prima demonstratur, ad quod genus fides pertineat; in secunda, quid boni nobis teneat, in tertia, inter quos terminos sese continet. Cod. P 76va; Pa 92rb—va.

³⁹ Sp. U. lib. VII c. 7.

⁴⁰ Sp. U. lib. VII c. 8: Oritur autem fides ex tribus, licet alio et alio modo: Ex praedicatione, ex ratione, ex gratia; ex praedicatione tamquam ex ministratione; ex ratione tamquam ex origine; ex gratia tamquam ex auctoritate; ex praedicatione tamquam ex cultura ministerii, ex ratione tamquam ex origine stirpis vel seminis, ex gratia tamquam ex auctoritate incrementum praestantis; ex praedicatione tamquam ex causa adminiculante, ex ratione

1. Die Verkündigung

Die Verkündigung ist Mittelsursache des Glaubens; Radulfus nennt sie auch die ‚cultura ministerii‘ und stützt sich dabei auf die Aussagen des hl. Paulus im Römerbrief: „Wie sollte man zum Glauben gelangen, ohne von ihm zu hören? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündete?“ (Röm 10, 14). Radulfus möchte den Begriff der Gnade in einem weiteren Sinn verstanden wissen und die Predigt als solche mit einbeziehen: Auch die Verkündigung geschieht aus Gnade. Doch Gott bedarf nicht unbedingt der äußeren Predigt; er vermag bisweilen auch ohne dieselbe durch eine Offenbarung im Geist des Menschen den Glauben hervorzurufen, wie dies etwa bei Paulus der Fall war; rühmt sich doch der Apostel selbst, daß er das Evangelium nicht durch einen Menschen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen habe⁴¹.

Weder bei Hugo von St. Viktor noch bei den Porretanertheologen Alanus ab Insulis und Simon von Tournai finden sich Parallelen zu diesen Texten. Die in das Detail gehenden Ausführungen sind gedankliches Eigengut von Radulfus. Man spürt an dieser Stelle wieder den ‚Prediger Radulfus Ardens‘ heraus, der für die Entstehung des Glaubens gerade der Verkündigung des Wortes Gottes den ersten Platz einräumt — was nicht bedeutet, daß er damit die Predigt rangmäßig der Gnade vorordnen möchte. Die Verkündigung ist ja selbst mit in die Gnade hineingenommen; für den, der sie hört, stellt sie einen Gnadenruf Gottes dar. Könnte man nicht in diesen Hinweisen des *Speculum Universale* einen für das Mittelalter bedeutsamen Ansatzpunkt für eine ‚Theologie der Verkündigung‘ sehen?

2. Die Vernunft

Radulfus Ardens wirft zunächst selbst die Frage auf: Wie kann denn der Glaube seinen Ursprung aus der Vernunft herleiten, wenn er doch der Vernunft als solcher in vielen Punkten entgegentreten scheint? Er beantwortet diesen seinen eigenen Einwand mit der bereits bei Augustinus und Boethius üblichen dreifachen Unterscheidung: Im

tamquam ex causa originali sive materiali, ex gratia tamquam ex causa efficiente. Cod. P 76va; Pa 93rb.

⁴¹ Sp. U. lib. VII c. 8: Sane quod ex praedicatione oriatur fides, ostendit apostolus in epistula ad Romanos dicens: Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo praedicabunt, nisi mittentur sicut scriptum est: Quam speciosi pedes evangelizantium bona. Sed non omnes oboediunt Evangelio. Isaïas enim dicit: Domine, quis credidit auditui nostro? Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei. Attendendum autem est quod in hoc, quod ait, quomodo praedicationem, ut hoc nomen gratia largius extendatur. Sed et nonnumquam sine exteriori praedicatione Deus procreat fidem per revelationem in hominis mentem ut in Paulo. Unde et ipse gloriatur Evangelium se non accepisse ab homine, sed per revelationem Jesu Christi. Cod. P 76va—vb; Pa 93rb.

christlichen Glauben sind einige Wahrheiten vernunftgemäß (secundum rationem), andere übersteigen die ‚ratio‘ (supra rationem), wieder andere tragen den Schein der Unvernünftigkeit (videntur contra rationem); tatsächlich jedoch steht im Glauben nichts gegen die Vernunft⁴². Der Glaube entspringt vielmehr der Vernunft gleich einer Wurzel (stirps) oder gleich einem Samenkorn; die ‚ratio‘ ist in etwa Ursprungs- oder Materialursache für die ‚fides‘⁴³. Der Glaube oder die Gläubigkeit ist eine natürliche Eigenschaft der ‚ratio‘; denn der menschlichen Vernunft kommt es von Natur aus zu, das zu bejahen, was mit überzeugenden oder glaubhaften Argumenten bestätigt wird, wenngleich man es nicht sieht; ebenso widerspricht sie allem, was dieser Beweise ermangelt⁴⁴. Dem eigenen Einwand, daß entsprechend einem Dictum Gregors des Großen jener Glaube, dem die menschliche Vernunft einen Beweis liefert, ohne Verdienst sei⁴⁵, entgegnet Radulfus, daß Gregor unter ‚experimentum‘ einen sinnfälligen Beweis verstehe⁴⁶. Im folgenden erläutert Radulfus noch an Hand von einzelnen Glaubenssätzen, daß gewisse Inhalte des christlichen Glaubens vernunftgemäß sind — so z. B. die ewige Bestrafung der Verworfenen und die Verherrlichung der Ausgewählten —, daß andere die Vernunft übersteigen — etwa das Geheimnis der Dreifaltigkeit —, und daß wiederum andere der Vernunft zu widersprechen ‚scheinen‘, z. B. die Empfängnis Christi und die Jungfrauengeburt — tatsächlich aber widerspricht kein Glaubenssatz der Vernunft; eine jede Wahrheit hat ihre Begründung (ratio)⁴⁷.

3. Die Gnade

In der *Gnade* nun sieht Radulfus den Urheber des Glaubens, jene Kraft, die ihm Wachstum verleiht; sie ist gleichsam die Wirkur-

⁴² Vgl. ebenda: Item dices: Quomodo fides oritur ex ratione, cum ipsi rationi in pluribus videatur obviare. Ad quod dicimus: Quoniam quaedam sunt in fide Christiana, quae sunt secundum rationem, quaedam sunt supra rationem, quaedam quae videntur contra rationem esse. Nulla tamen sunt in ea contra rationem. Cod. P 76vb; Pa 93va.

⁴³ Vgl. oben Anm. 40.

⁴⁴ Sp. U. lib. VII c. 8: Enimvero fides sive credulitas naturalis proprietas est rationis. Natura quippe rationis humanae est assentire hiis, quae necessariis vel probabilibus probantur argumentis, tametsi non videantur et econtra dissentire ab eis, quae nec necessariis nec probabilibus fulciuntur argumentis. Cod. P 76vb; Pa 93va.

⁴⁵ GREGORIUS, *Homiliae in Evangelia* lib. II hom. 26 ed. PL 76, 1197C. Wenngleich sich auch Alanus der gleichen Gregorius-Stelle bedient, so geschieht es doch in einem anderen Zusammenhang. Vgl. ed. LOTTIN 54, 10 s.

⁴⁶ Sp. U. lib. VII c. 8: Sed oppones illud Gregorianum: Quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum? Cui respondemus, illam quidem fidem meritum non habere, quae probatur per experimentum sensuale. Cod. P 76vb; Pa 93va.

⁴⁷ Ebenda: Nulla tamen sunt in ea contra rationem. Porro quod reprobis sint in aeternum puniendi et electi glorificandi, secundum rationem est. Quod vero Deus unus in substantia et trinus in personis, supra rationem est; quod autem virgo sine complexu viri peperit Deum et virgo permansit, videtur quidem esse contra rationem naturae et tamen non est; nam unumquodque istorum, quare sic sit, suam habet rationem.

sache⁴⁸. Denn weder der, der pflanzt, ist etwas, noch der, der begießt, sondern derjenige, der das Gedeihen gibt, Gott (I Cor 3, 7)⁴⁹.

Insofern für Radulfus Ardens alle Tugenden auf dem Glauben gründen, der Glaube selbst aber — wenn auch nicht ausschließlich — von der Gnade gewirkt und getragen ist, erhält seine gesamte Tugendlehre eine theologische Formung und Ausrichtung.

IV. Förderung des Glaubens

Wir werden von Radulfus Ardens wie auch von seinen Zeitgenossen noch keine klare Scheidung zwischen Glaubwürdigkeitsgründen (*motiva credibilitatis*) und einem inneren Glaubensverständnis (*rationes theologicae*) verlangen dürfen. Wo er vom Glauben spricht, hat er das Glaubensgut (*fides credita*) oder den Glaubensakt (*fides credens*) vor Augen. Radulfus geht es insbesondere um das Glaubensleben als solches und um seine Entstehung und Förderung. So fragt er nach jenen Faktoren, die zum Wachstum des Glaubens in uns beitragen, und zählt deren sechs auf.

1. Die religiöse Umwelt

An erster Stelle wirkt sich für den Glauben positiv aus die religiöse Umwelt. Einfältige Menschen werden nämlich durch ihr Zusammenleben mit Gläubigen zum Glauben, durch Ungläubige aber zum Unglauben mitgerissen. Gleichzeitig aber klagt Radulfus über die bloßen Gewohnheitschristen — Worte, die bisweilen auch heute in den Gegenden des ‚Traditionschristentums‘ angebracht erscheinen —: „Heute sind freilich viele Gläubige, da sie unter glaubenden Menschen wohnen, derart schwankend geworden, daß sie, würden sie unter Ungläubigen wohnen, selbst auch Ungläubige wären“⁵⁰.

Auch für unsere Zeit dürfte die Bemerkung des *Speculum Universale* nicht abwegig sein, daß der Glaube eingebettet werden sollte in eine ihm günstige Atmosphäre einer ‚willigen Bereitschaft‘. Die Bedeutung des Milieus für den Glauben ist eben nicht nur negativ, sondern positiv: glaubenserweckend und glaubensfördernd.

2. Die Betrachtung der Werke Gottes

Unter den glaubensfördernden Elementen nennt Radulfus als zweites

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 40.

⁴⁹ Sp. U. lib. VII c. 8: Quod vero ex gratia, tamquam ex efficienti causa nascatur fides, ostendit apostolus Paulus: Neque, qui plantat, inquit, est aliquid, qui rigat, sed qui incrementum dat: Deus. Cod. P 77ra; Pa 93vb.

⁵⁰ Vgl. Sp. U. lib. VII c. 9: Multi quippe hodie sunt fideles ideo, quia inter fideles habitant, qui quoque si inter infideles habitarent, infideles essent. Cod. P 77rb; Pa 94ra.

die Betrachtung der göttlichen Werke und zählt im einzelnen deren fünf auf:

- (1) die Elemente und Naturdinge, die Gott zu Anbeginn geschaffen hat und die er in ihrem Sein erhält; in ihnen erweist er sich als Schöpfer.
- (2) die Wunder, die Gott — wann immer er will — selbst oder durch die Seinen wirkt; sie bezeugen ihn als den Wunderbaren.
- (3) die Tugenden, die er in sich selbst und in seinen Heiligen sichtbar werden läßt; sie offenbaren ihn als den Heiligmacher.
- (4) seine Erbarmungen gegenüber den Erbarmungswürdigen; sie erweisen ihn als den Liebevollen.
- (5) seine Gerichte, in denen er nach Verdienst vergilt; sie zeigen ihn als den Gerechten.

Alle diese seine Werke verkünden Gott als Allmächtigen und Wunderbaren, als Heiligmacher, als gütigen und gerechten Richter. Für dieses fünffache Wirken Gottes fügt Radulfus noch einen „Schriftbeweis“ mit zahlreichen biblischen Beispielen an⁵¹.

3. Das Gebetsleben

Auch eine recht gepflegte Gebetsfrömmigkeit mehrt den Glauben. Mit den Jüngern sollten wir zum Herrn sprechen: „Herr, mehre in uns den Glauben“ (Luk 17, 5) — und mit dem Hausvater: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mark 9, 24). Ein solches ‚heilsträchtiges Gebet‘, das mit der Glut der Sehnsucht, mit einer richtigen Lebensführung und mit Ausdauer verrichtet wird, kann nicht unerhört bleiben⁵².

4. Die Schriftlesung

Die Lesung der Heiligen Schrift kräftigt in uns den Glauben — Radulfus betont aber noch eigens: jener Schrift, die nicht von Menschen kommentiert, sondern von Gott inspiriert ist, der zu uns in Moses, in den Propheten und in geistlichen Männern gesprochen hat, gemäß dem Schriftwort: „Zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weise hat

⁵¹ Vgl. ebenda: Hinc Deus prohibuit Israeliticis, ne Canaanacos inter se habitare permitterent et ne des filiabus eorum uxores acciperent, ne sua conversatione eos ad idolatriam provocarent. Divinorum quoque operum consideratio fidem in nobis nutrit. Sed attendendum est, quia quantum ad praesentem locum pertinet, quinque sunt genera operum divinorum. Primum est elementorum et naturalium rerum; secundum est miraculorum; tertium est virtutum; quartum miserationum, quintum iudiciorum. Sane prima opera Deus a principio operatur et regit, secunda quando vult per se vel per suos facit, tertia in semet et in suis ostendit, quarta miserabilibus impendit, quinta pro meritis reddit. Per prima demonstrat se esse creatorem, per secunda mirabilem, per tertia sanctum sanctificantem, per quarta pium, per quinta iustum. Per prima opera Deus intelligitur, per secunda omnipotens et mirabilis demonstratur, per tertia sanctificatur, per quarta clemens praedicatur, per quinta iustus iudex demonstratur.

⁵² Vgl. ebenda.

einst Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen; am Ende dieser Tage sprach er zu uns durch seinen Sohn, den er zum Erben des Alls bestellt und durch den er auch die Weltzeiten geschaffen hat“ (Hebr 1, 1s.)⁵³.

5. Das gute Wirken

Das gute Wirken läßt den Glauben in uns fruchtbar werden und vielfältigt ihn. Radulfus zitiert neben anderen Schriftstellen auch Jak 2, 21 ff., wo betont wird, daß der Glaube ohne Werke tot ist — und Abraham nicht durch den Glauben, sondern aufgrund seines Tuns gerechtfertigt wurde. Diesen Aussagen stellt er jenen Text des Römerbriefes (4, 2 f.) gegenüber, wonach Abraham wegen seines Glaubens gerettet wurde. Die Antinomie löst Radulfus durch die Bemerkung, die Jakobusstelle beziehe sich auf die Werke, die dem Glauben folgten, währenddessen die Paulusstelle jenes Tun Abrahams vor Augen habe, welches dem Glauben vorausging; dieses allein vermag darum ohne Glauben nicht zu rechtfertigen. Wie aber der Glaube ohne Werke für den, der Zeit zum Wirken besitzt, nicht ausreicht, so vermögen auch die guten Werke ohne Glauben keine Rechtfertigung zu gewähren; der Glaube ohne Werke hingegen genügt nur dann zum Heile, wenn zum Wirken keine Zeit mehr gegeben ist. Werke ohne Glauben aber sind in keiner Weise für die Erlangung des Heiles ausreichend. Glaube und Werke sind also aufeinander bezogen und fördern sich gegenseitig: der Glaube regt zum Tun an, das Werk wiederum mehrt den Glauben. Dennoch aber räumt Radulfus dem Glauben als dem Prinzip den Vorrang ein⁵⁴.

6. Die göttliche Offenbarung

Fides credita und fides credens, Glaubensgut und Glaubensakt stehen keineswegs unverbunden nebeneinander. Radulfus sieht vielmehr beide in einer Wechselbeziehung zueinander und betont: Je mehr das Glaubensgut in uns gesichert wird, desto mehr erfährt auch der Glaube (fides credens) in uns eine Stärkung. Deshalb kann man auch von der göttlichen Offenbarung sagen, daß sie in uns den Glauben festigt⁵⁵.

Die Zusammenstellung gerade dieser sechs glaubensfördernden Faktoren ist recht originell, wir begegnen ihr bei keinem anderen zeitgenössischen Theologen. Auch hier zeigt sich Radulfus Ardens wieder als weltaufgeschlossener und lebensnaher Prediger und Seelsorger.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Sp. U. lib. VII c. 9.

⁵⁵ Ebenda.

V. Grenzen, Gefährdungen und Abstufungen des Glaubens

Während Radulfus Ardens bei dem größten Teil der Tugenden die rechte Mitte bzw. eine ausgewogene Tugendübung durch eine Komplementärtugend gewährleistet sieht, verzichtet er bei der ‚fides‘ auf einen derartigen ‚Ausgleich‘. Der Glaube als das Fundament aller Tugenden bedarf dessen nicht. So spricht er nur von den Grenzen, den Gefährdungen und von den verschiedenen Abstufungen des Glaubens.

1. Die Grenzen des Glaubens

Am Schluß der dogmatischen Ausführungen in liber VIII greift Radulfus nochmals Probleme des Glaubensvollzugs auf und erwägt die Grenzen der ‚fides‘ und die Anfechtungen, denen der christliche Glaube von seiten des Teufels ausgesetzt ist. Es geht ihm dabei nicht um eine Begrenzung des Glaubensinhaltes (*fides credita*), sondern um die Grenzen des Glaubensaktes (*fides credens*) als solchen. Wie er bereits in liber VII cap. 6 sowie in einer eigenen Skizze aufgezeigt hat, stellt der Glaubensvollzug selbst schon ‚ein Mittleres‘ dar. Glauben steht in der Mitte zwischen Wissen und Meinen. Das Wissen ist sicher und augenscheinlich, die ‚Meinung‘ dagegen ist unsicher und nicht offenbar. Zwischen diesen beiden steht der Glaube; er besitzt Sicherheit, ist aber nicht augenscheinlich. Die Grenzen zum Glauben hin sind eine törichte Leichtgläubigkeit, die sowohl das, was zu glauben ist, als auch das, was nicht glaubwürdig ist, einfach gläubig hinnimmt — und eine bössartige Ungläubigkeit, die nichts gelten läßt. Auch zwischen diesen beiden Haltungen bezieht der Glaube eine Mittelstellung; er nimmt alles, was zu glauben vorgelegt wird, gläubig an und weist zurück, was nicht zum Glauben gehört⁵⁶.

2. Die Gefährdungen des Glaubens

Die Grenzen der ‚fides‘ lassen auch seine Gefährdung sichtbar werden. Radulfus spricht vom Kampf, den Satan gegen den christlichen Glauben führt, und zählt dabei sechs Momente auf, die Anlaß zu Glaubenschwierigkeiten geben können:

- (1) die Naturgesetze — hierbei ergeben sich Schwierigkeiten etwa aus der Tatsache, daß Gott nicht dem Gesetz der Sterblichkeit unterliegen soll — oder aus der Glaubensaussage über die jungfräuliche Empfängnis Mariens ohne Mitwirkung eines Mannes.
- (2) die Unwürdigkeit der menschlichen Natur, die es als unwahrschein-

⁵⁶ Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 120.

lich und unangemessen erscheinen läßt, daß sich die göttliche Majestät in den Schoß einer Frau einschließt, um menschliches Elend zu erfahren.

(3) der Fortbestand der Welt; er führt leicht dazu, an der Auferstehung zu zweifeln und für Mensch und Tier das gleiche Ende zu postulieren.

(4) die Tatsache, daß Gläubigen wie Ungläubigen das gleiche Geschick, Sonne, Regen und Fruchtbarkeit, zuteil wird.

(5) die Erfahrung, daß die Gläubigen im Leben ‚den kürzeren ziehen‘, die Ungläubigen aber vorwärtskommen und hier auf Erden Überfluß und Reichtum erhalten.

(6) die zahlenmäßig kleine Gruppe der Gläubigen und die unendlich vielen Ungläubigen.

Im ersten Fall versucht Satan, uns zu überzeugen, daß das, was wir glauben, einfach nicht sein kann, im zweiten, daß es unwahrscheinlich, ja daß es schließlich falsch ist. Durch die vierte Versuchung legt er uns nahe, daß der christliche Glaube nicht verdienstvoller ist als der heidnische — oder noch weniger gilt. Durch die sechste Form flüstert er uns ein, daß auf seiten der zahlenmäßig stärksten Gruppe auch die größere Weisheit und Einsicht zu suchen sei⁵⁷.

Jeden dieser Vernunfteinwände, die zu Glaubensschwierigkeiten führen können, entkräftet Radulfus durch ein kurzgeformtes Gegenargument; so sagt er

(1) Derjenige, von dem die gesamte Natur ihren Ausgang nimmt, unterliegt nicht den Gesetzen der Natur.

(2) Gott als Quelle alles Guten ist demütig, er liebt das Schwache und hat den durch Stolz verursachten Fall kraft seiner Verdemütigung gesühnt.

(3) Weder war die Welt von Anbeginn in der gegenwärtigen Form, noch wird sie immerdar so bleiben, sondern Mensch und Welt werden zum Besseren hin verwandelt werden.

(4) Gute wie Böse wohnen mitsammen im Exil einer so gearteten Welt, erst in Zukunft werden sie nach ihren Verdiensten geschieden werden.

(5) In diesem Leben empfangen die Bösen ihre Güter, die Guten dagegen ihre Übel.

(6) Es gibt eben mehr Spreu als Körner, mehr Böse als Gute; eine jede Tugend ist stets selten⁵⁸.

3. Die Abstufungen der Glaubensaufnahme

Aufgrund der verschieden tief gehenden Aufnahme des Glaubens unterscheidet Radulfus drei Stufen von Menschen:

⁵⁷ Sp. U. lib. VIII c. 121.

⁵⁸ Ebenda.

- (1) solche, die mit dem Glauben lediglich zufrieden sind. Für sie bedeutet ‚glauben‘ nur so viel wie ‚nicht widersprechen‘. Sie passen sich ihrer Umgebung an; wäre diese glaubenslos, so hätten auch sie keinen Glauben. Diese Menschen müssen unter Gläubigen wohnen bleiben; ein Zusammenleben mit Ungläubigen würde ihr Glaube nicht verkraften.
- (2) solche, die den Glauben schätzen. Zu ihnen zählen jene, die in Anbetracht der unendlich vielen Andersgläubigen eine Wahl getroffen und sich für das entschieden haben, was sie von der Kirche lernten. Sie müssen nun zur Ruhe kommen; Bedrängnis wäre für sie gefährlich und könnte die Hochschätzung des Glaubens in eine Ablehnung umschlagen lassen.
- (3) solche, die im Glauben sicher sind. Es sind die im Glauben Gefestigten, die durch Drangsal nicht umgeworfen, sondern erprobt werden⁵⁹.

Gerade die verschiedenen Anweisungen, die Radulfus den Gläubigen entsprechend ihrer Glaubenstiefe gibt, bezeugen das psychologische Feingespür dieses Theologen und Seelsorgers.

4. Die Abstufungen des Glaubensvollzugs

Auch dem Glaubensvollzug ist eine klare Grenze gesetzt. Von niemandem kann mehr verlangt werden, als er selbst besitzt. Andererseits aber verpflichtet auch der Glaubensbesitz in einem entsprechenden Maße. So unterscheidet Radulfus unter den Gläubigen drei Entwicklungsstufen ihrer ‚fides‘. Es gibt Anfänger, Fortgeschrittene (Mittelmäßige) und Verständige (perfecti oder auch prudentes). Was die Anfänger zu glauben haben, ist im Apostolischen Glaubensbekenntnis niedergelegt. Das Symbolum hätte wohl ausgereicht, wenn nicht Irrlehrer — Radulfus weist hin auf die Arianer, Sabellianer und andere Häretiker — mit ihren verkehrten Thesen die katholischen Christen veranlaßt hätten, tiefer über den Glauben nachzuforschen. Was die zweite Gruppe, die Fortgeschrittenen, zu glauben haben, steht im Nizäischen und Athanasianischen Glaubensbekenntnis. Für diejenigen, die zu den ‚Verständigen‘ zählen, gibt es die Schriften der rechtgläubigen Väter — Radulfus nennt ‚De trinitate‘ von Hilarius und das gleichnamige Werk des heiligen Augustinus —. Die Anfänger haben nur zu glauben, die Fortgeschrittenen jedoch zu glauben und Rechenschaft darüber abzulegen; Aufgabe der im Glauben Verständigen aber ist es, überdies auch die Angreifer des Glaubens zu überwinden⁶⁰.

⁵⁹ Sp. U. lib. VII c. 12.

⁶⁰ Sp. U. lib. VIII c. 120.

Im gleichen Zusammenhang setzt sich Radulfus auch mit der Behauptung auseinander, welche besagt, es sei ein Sakrileg, über Glaubensartikel zu disputieren oder verschiedener Meinung zu sein. ‚Disputieren‘ ist ein vieldeutiges Wort. Sicherlich ist es nicht erlaubt, am Glauben herumzukorrigieren und vereinzelt etwas zu glauben, anderes zurückzuweisen; dennoch aber darf nach dem gefragt werden, was notwendig ist und was erforscht werden kann⁶¹.

Radulfus sichert damit der theologischen Forschung den ihr zukommenden Platz. Andererseits sieht er in den Aussagen der Väter einen äußeren Rahmen, den es zu respektieren gilt und innerhalb dessen sich die theologische Spekulation zu bewegen hat. Doch ist er zu sehr Ethiker, als daß er im Theoretisieren als solchem schon ein gottwohlgefälliges Werk erblickte. So ruft er — in den Predigerton zurückfallend — schließlich zum ‚praktischen Christentum‘ auf: „Laßt uns daher nicht die Grenzen des Glaubens überschreiten, die die rechtgläubigen Väter aufgestellt haben; laßt uns vielmehr Gott suchen nicht mit Fragen, sondern durch ein rechtschaffenes und gesittetes Leben, nicht mit Hilfe von Disputationen, sondern mit guten Werken“⁶².

VI. *Das Bekenntnis des Glaubens*

Im 13. Buch des *Speculum Universale* kommt Radulfus Ardens auf das Bekenntnis des Glaubens zu sprechen. Unter den 22 verschiedenen Arten des ‚wahren Redens‘ zählt er als erstes die ‚confessio fidei‘ auf⁶³. Sie steht — was das Verdienst anbetrifft — an erster Stelle und ist für jeden Erwachsenen, der die Sprache besitzt, heilsnotwendig; wer dagegen stumm ist, muß wenigstens durch Zeichen und Werke den Glauben bekennen.

Die ‚confessio fidei‘ vollzieht sich in dreifacher Weise: als Herzensbekenntnis, als Lippenbekenntnis und als Werkbekenntnis. Doch ist zur Erlangung des Heiles eines ohne das andere nicht ausreichend. Darum spricht man auch von ‚con — fessio‘, was so viel wie ‚gleichzeitiges Erfassen‘ (simul fassio) dieser drei Bekenntnisarten bedeutet. Wer seinen Glauben nicht im Herzen trägt, wird ihn vergeblich mit Wort und Werk bekennen. Ebenso ist das Herzens- und Werkbekenntnis dessen umsonst, der den Glauben gerade dann, wenn es nottut, nicht mit seinem

⁶¹ Vgl. ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Sp. U. lib. XIII c. 32.

Wort bekennt. Aber auch ohne das ‚Werk‘ bleibt das Herzens- und Lippenbekenntnis leer⁶⁴.

Welche Bedeutung der ‚Verwirklichung‘ des Glaubens für die Förderung desselben zukommt, hat Radulfus bereits innerhalb seiner Darlegungen über die glaubensfördernden Faktoren herausgearbeitet.

Die Heilige Schrift bezeugt das Verdienst des Glaubensbekenntnisses in den Worten des Herrn und des Apostels: „Wer mich vor den Menschen bekennt, den werde auch ich vor meinem Vater bekennen“ (cf. Lk 12, 8) — und: „Mit dem Herzen glaubt man an Ihn und wird gerechtfertigt; mit dem Munde bekennt man Ihn und wird gerettet“ (Röm 10, 10)⁶⁵.

Mit diesen seinen originellen Ausführungen über den Glauben als der ersten unter den Verstandestugenden legt Radulfus Ardens das Fundament für seine weiteren Darlegungen über die Einzeltugenden. Daß die ‚fides‘ nicht getrennt von den übrigen sittlichen ‚virtutes‘ im Verein mit Hoffnung und Liebe, sondern an der Spitze der Kardinaltugenden genannt und behandelt wird, hebt die ‚existentielle Bedeutung‘ dieser Tugend hervor. Alles sittliche Handeln des Menschen muß im Glauben gründen und von ihm stets getragen werden. Durch den Einfluß der aristotelischen Ethik, welcher eine Glaubenstugend unbekannt war, wurde in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der enge Zusammenhang zwischen dem Glauben und den sittlichen Tugenden gelockert — jedoch nicht ohne Schaden für die letzteren.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Sp., U. lib. XIII c. 32.

§ 13 Die Tugend der Klugheit

I. Wesensbestimmung und Eigenart der Klugheit

1. Wesensbestimmung

Als zweite Verstandestugend nennt Radulfus Ardens die Klugheit. Auch ihr räumt er im Vergleich zu Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß eine Sonderstellung ein. Das wird schon daraus ersichtlich, daß er ihr das gesamte neunte Buch vorbehält, während er die restlichen drei Verstandestugenden auf liber X verteilt.

Daß im *Speculum Universale* die Klugheit erst im Anschluß an den Glauben behandelt wird, blieb in der Folgezeit, vor allem im 15. Jahrhundert, unberücksichtigt. So beginnt der Verfasser der *Summa in Cod. Vat. Ottob. lat. 880* die eigentlichen moraltheologischen Erörterungen, die er an den dogmatischen Teil über die Sakramente anfügt, nicht mit dem Glauben, sondern mit der ‚prudentia‘¹; ähnlich wird im Exzerpt in *Cod. Paris. Nat. lat. 3242* im Anschluß an die Lasterkataloge der positive Teil der Sittenlehre sofort mit der Tugend der Klugheit eingeleitet².

Radulfus stellt an den Anfang seiner Ausführungen eine Definition der Klugheit. Dem 12. Jahrhundert waren mehrere derartige Wesensumschreibungen geläufig. Man kannte die neuplatonische, Plotin zugeschriebene und von Macrobius überlieferte Bestimmung, die in der prudentia eine politische Tugend sieht, welche bedenkt, was um der Leitung des Allgemeinwohles willen und als Vorsorge für das menschliche Handeln zu tun ist³. Diese Definition findet sich u. a. im *Florilegium Morale Oxoniense*⁴. Den erkenntnistheoretischen Charakter der prudentia unterstreicht Cicero in seiner Jugendschrift ‚De inventione‘, welche zu den vielbenutzten Schulbüchern des Frühmittelalters zählte. Er bezeichnet die Klugheit als die Kenntnis guter, böser und indifferenter Dinge⁵. Im 12. Jahrhundert findet sich in der ‚Ysagoge in Theologiam‘

¹ *Cod. Vat. Ottob. lat. 880 fol. 28rb (liber II)*. Vgl. auch oben § 4, X.

² *Cod. Paris. Nat. lat. 3242 liber III*. Bei diesen beiden genannten Codices handelt es sich um Exzerpte des *Speculum Universale* aus dem 14. und 15. Jahrhundert.

³ Vgl. MACROBIUS, *In somnium Scipionis* lib. 1 c. 8, ed. Paris 1524 fol. 12r C: Et est politicae prudentiae, ad rationis normam, quae cogitat, quaeque agit, universa dirigere, ac nihil praeter rectum velle vel facere humanisque actibus tamquam divinis providere.

⁴ *Florilegium Morale Oxoniense* III, ed. DELHAYE 87, 10–12.

⁵ CICERO, *De inventione* lib. 2 c. 53 n. 160, ed. cit. 194: Prudentia est rerum bonarum, et malarum, neutrarumque (utrarumque) scientia. — Die in Klammern beigegefügte Variante findet sich in einigen Textüberlieferungen dieses Werkes und hat sich in der mittelalterlichen Überlieferung durchgesetzt. In der karolingischen Renaissance ist es HRABANUS

im Anschluß an das Kapitelverzeichnis von anderer Hand der Text Ciceros angefügt, jedoch dahin abgeändert, daß unter der Kenntnis indifferenter Dinge (*neutrarumque*) das Unterscheidungsvermögen innerhalb des Guten und innerhalb des Bösen (*utrarumque discretio*) verstanden wird⁶. In dieser abgeänderten Fassung gibt auch das ‚*Moralium dogma philosophorum*‘ die ciceronische Bestimmung der Klugheit wieder⁷, während das ‚*Florilegium Morale Oxoniense*‘ neben der schon zitierten neuplatonischen Umschreibung auch noch die Klugheitsdefinition Ciceros in ihrer ursprünglichen Form bietet⁸. Alanus von Lille greift in seinem Tugendtraktat sowie in der ‚*Summa de arte Praedicatoria*‘ die Definition des ‚*Moralium dogma philosophorum*‘ auf und erweitert sie um die Worte *cum fuga mali et electione boni*⁹. Simon von Tournai spricht in seiner Summe nur von den *partes prudentiae*, gibt aber keine eigene Begriffsbestimmung der Klugheit¹⁰. Eine völlig eigenständige Umschreibung der ‚*prudentia*‘ bietet Petrus Cantor im ‚*Verbum abbreviatum*‘¹¹.

Für seine Definition der *prudentia* übernimmt Radulfus Ardens nun einerseits das von Cicero unterstrichene rationale Moment, die Unterscheidung von Gut und Böse, andererseits betont er auch die in der neuplatonischen Umschreibung vorherrschende ‚praktische Ausrichtung‘: das Treffen der Wahl. Von den genannten und im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Begriffsbestimmungen der ‚*prudentia*‘ steht die des *Speculum Universale* der alanischen Definition am nächsten; Radulfus hatte hierbei wohl diesen kurzen Tugendtraktat oder — was noch näherliegender ist — die ‚*Summa de arte Praedicatoria*‘ des Alanus vor Augen; denn letztere bietet nicht nur die gleiche Tugenddefinition wie der

MAURUS, der in seinem ‚*Tractatus de anima*‘ in Kapitel 7 im Anschluß an Cicero die Klugheit folgendermaßen definiert: Est ergo prudentia sive sapientia rerum divinarum sive humanarum, in quantum homini conceditur, scientia (PL 110, 1116A).

⁶ YSAGOGE IN THEOLOGIAM, ed. Landgraf 65: Prudentia et rerum bonarum vel malarum, utrarumque discretio. Utrarumque ideo ponitur, quia non natura bona et mala ab invicem dividit, sed bona ab invicem, mala ab invicem, id est bona a melioribus vel minus bonis, mala a deterioribus vel minus malis.

⁷ *Moralium dogma philosophorum*, ed. HOLMBERG 7, 18 s.: Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrarumque discretio.

⁸ *Florilegium Morale Oxoniense*, ed. DELHAYE 85, 1: Prudentiam dicit boni et mali utriusque scientiam.

⁹ ALANUS AB INSULIS, De virtutibus, ed. LOTTIN 51, 5 s.: Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrarumque discretio cum fuga mali et electione boni. — Ebenso in der ‚*Summa*‘ (PL 210, 157D), vgl. im folgenden Anmerkung 12.

¹⁰ Vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 34vb; Cod. Paris. Nat. lat. 3114A fol. 51vb.

¹¹ PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c. 115: Est autem prudentia prudens et dispositissima electio, qua transitoria aeterna, vitia virtutes, exilio patriam, servituti libertatem praeferimus (PL 205, 305A). — Die weiteren Ausführungen über die Klugheit bringt Petrus Cantor in cap. 116 (PL 205, 305C—306A).

Traktat¹², sondern besitzt innerhalb jener Sondertexte, die sich nur in der Summa, nicht aber in dem Tugendtraktat finden, auffallende Parallelen zum Speculum Universale, wie folgender Vergleich zeigt:

Alanus ab Insulis

Summa de arte Praedicatoria c. 23

Prudentia docet quae videantur esse bona et non sunt et quae non videantur esse bona et sunt (PL 210, 158A).

Prudentia nec fallere vult, nec falli potest (PL 210, 158B).

Radulfus Ardens

Speculum Universale lib. IX c. 1
Cod. Pr 1va; Pa 154vb:

Nam quaedam videntur esse magna bona et non sunt, quaedam magna mala et non sunt . . .

c. 5; Cod. Pr 2va; Pa 155vb:

Adeo est infallibilis, quod nec falli potest nec fallere vult

Radulfus Ardens übernimmt jedoch für die Definition ‚Klugheit‘ keineswegs sklavisch den Text seiner Vorlage, sondern gestaltet ihn eigenständig um und formuliert:

*Klugheit ist die Tugend, die das Gute vom Bösen, das Bessere vom Guten und das geringere Übel vom größeren zu unterscheiden und zu wählen vermag*¹³.

Der transzendente Ursprung und Rückbezug macht den Tugendcharakter der ‚prudentia‘ aus — oder wie Radulfus sagt: Die Klugheit ist ihrer Art nach eine Tugend, weil sie sich mit der Absicht auf Gott zurückbezieht, von dem sie ihren Ausgang genommen hat¹⁴.

2. Kennzeichen echter und falscher Klugheit

An Hand von zwölf Schriftstellen versucht nun Radulfus Ardens, die Merkmale der wahren Klugheit gegenüber einer falschen herauszustellen. Die *wahre* Klugheit kennzeichnen folgende Eigenschaften:

- (1) sie ist demütig;
- (2) sie scheint für sich das Geringste zu suchen;

¹² Vgl. ALANUS AB INSULIS, *Summa de arte Praedicatoria* c. 23: Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrumque discretio cum fuga mali et electione boni (PL 210, 157D). — Innerhalb der Ausführungen über die Tapferkeit im folgenden c. 24 kommt Alanus nochmals auf die Klugheit zu sprechen und bezeichnet sie als die Königin unter den Kardinaltugenden, von der die übrigen Tugenden ihre Form und ihr Maß empfangen: Ceterarum cardinalium virtutum regina est prudentia. In ea formam inveniunt, ab ea modum requirunt (PL 210, 161A).

¹³ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 1: Prudentia est virtus bonorum a malis et utrorumque ab invicem sequestratrix et electrix. Cod. Pr 1va; Pa 154va. Daß ‚utrorumque ab invicem‘ als ‚eligere . . . magis bonum a minus bono, et minus malum a magis malo‘ verstanden werden muß, ergibt sich aus der von Radulfus selbst vorgenommenen Interpretation dieser Definition im nachfolgenden Text.

¹⁴ Ebenda: Est enim prudentia virtus genere, quoniam ad Deum, a quo est, refertur intentione.

- (3) sie stützt sich allein auf Gott;
- (4) sie ist arglos (simplex);
- (5) sie erleuchtet;
- (6) sie stiftet Frieden;
- (7) sie besitzt den Eifer wahrer Liebe;
- (8+9) sie ist charakterfest und bescheiden;
- (10) sie urteilt nach der Wahrheit;

Folgende Merkmale dagegen kennzeichnen eine falsche Klugheit:

- (1) sie ist stolz;
- (2) sie scheint für sich das meiste zu suchen;
- (3) sie verläßt sich auf die eigene Weisheit;
- (4) sie ist hinterlistig (astuta), wenn es darum geht, einen Schaden zuzufügen;
- (5) sie macht völlig blind;
- (6) sie ist streitsüchtig;
- (7) sie ist neiderfüllt;
- (8+9) sie ist wankelmütig und unbescheiden;
- (10) ihr Urteil ist erlogen¹⁵.

Die Klugheit erscheint hier als die personifizierte Vollkommenheit. Ihr werden jene Verhaltensweisen zugeschrieben, die man von einem vollkommenen Menschen erwartet. Für sie besteht auch nicht mehr die durch die Erbsünde verursachte Irrtumsmöglichkeit, wie später noch genauer dargelegt wird.

3. Wertschätzung dieser Tugend

Das fünfte Kapitel des neunten Buches könnte man als das ‚Hohelied‘ auf die Klugheit bezeichnen. Radulfus Ardens preist diese Tugend, deren Größe mit menschlichen Worten gar nicht ausgedrückt werden kann. Bereits Salomon, Aristoteles (Philosophus), Jesus Sirach und die übrigen Väter haben sie mit ungeheuerem Lob empfohlen. Ohne sie ist kein Gotteshaus, kein Dienst und kein Opfer Gott wohlgefällig¹⁶. In acht Superlativen unterstreicht Radulfus weiterhin die Wertschätzung der Klugheit — er nennt sie hier auch ‚Weisheit‘:

- (1) Sie ist so wertvoll, daß der Sohn Gottes mit ihrem Namen genannt werden wollte, als er sagte: „Ich bin die Weisheit, die aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen ist als Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Sir 24, 5).
- (2) Sie spendet ein solches Licht, daß ohne sie die übrigen Tugenden

¹⁵ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 4.

¹⁶ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 5.

im Finstern bleiben; denn ohne die Weisheit weiß die Gerechtigkeit nicht, was recht ist, die Tapferkeit nicht, ob sie Widerstand leisten oder nachgeben soll, die Mäßigkeit nicht, was zu viel oder zu wenig ist, das Streben nicht, was es lieben oder hassen soll, und die Indifferenz (*contemptibilitas*) nicht, was sie verlangen oder unbeachtet lassen soll.

(3) Sie ist so geordnet (*recta*), daß sie sowohl Gutes wie auch Übles in rechter Weise zu lieben und nutzbringend für die Erlangung des ewigen Heiles zu gebrauchen vermag.

(4) Sie verschafft bereits hier einen Überfluß an wahren geistigen Gütern und wird durch sie künftig die himmlischen ewigen Reichtümer besitzen.

(5) Sie ist derart wirksam, daß sie das, was die eigenen Kräfte nicht vermögen, geschickt zu vollenden weiß.

(6) Sie ist so scharfsinnig, daß sie selbst das Verborgenste durchdringt.

(7) Sie ist so sehr ohne jeden Trug, daß sie weder getäuscht werden kann noch täuschen will. Sie besitzt die ‚Unterscheidung aller Geister‘.

(8) Sie ist unverlierbar, kann also weder verloren gehen noch geraubt werden. Wenn uns auch die Kräfte und Sinne verlassen, die Weisheit bleibt stets unsere Begleiterin, hegt und schützt uns und führt uns zum Vollmaß der ewigen Freuden¹⁷.

II. Die Aufgaben der Klugheit

1. Unterscheidung und Wahl

Zu den wesentlichen Aufgaben der Klugheit gehört — wie bereits in der Wesensbestimmung ausgesagt wurde — das Gute vom Bösen, das Bessere vom Guten und das geringere Übel vom größeren zu unterscheiden und auch zu wählen. Beides, Unterscheidung und Wahl, gehören unabdingbar zusammen, soll die ‚*prudentia*‘ nicht ihren wahren Gehalt verlieren und zur diabolischen oder zur weltlichen (verweltlichten) Klugheit herabsinken; denn die diabolische Klugheit weiß wohl zu unterscheiden, trifft aber keine Wahl, die weltliche aber unterläßt sowohl die Unterscheidung wie auch die Wahl¹⁸.

Mit dieser Bestimmung, die Erkenntnis und Befehlsakt, verstandesmäßiges und willentliches Tun mitsammen verbindet, wird die Klugheit

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Sp. U. lib. IX c. 1: *Haec duo quippe simul officia sunt prudentis. Nam sequestrare et non eligere vel eligere et non sequestrare neutrum est prudentis. Per haec igitur duo differt vera prudentia a diabolica et a mundana; nam vera prudentia et discernit et eligit, diabolica vero discernit quidem, sed non eligit, mundana vero nec discernit nec eligit. Cod. Pr 1va; Pa 154va.*

als eine Tugend des ‚praktischen‘ und nicht des bloß erkennenden ‚theoretischen‘ Verstandes herausgestellt; obgleich Verstandestugend, zählt sie doch zu den vom Willen getragenen sittlichen Tugenden. Radulfus Ardens distanziert sich damit gleichzeitig von einer rein intellektualistischen Auffassung der ‚prudentia‘, wie sie sich als Folge einer sokratischen Gleichsetzung von Tugend und Wissen ergibt und etwa in Ciceros Definition „Klugheit ist das Wissen um Gut und Böse“ zum Ausdruck kommt oder von Theologen der Vor- und Frühscholastik noch vertreten wird. So versteht Isidor von Sevilla unter Klugheit das Glaubenswissen, Hrabanus Maurus das Wissen um göttliche und menschliche Dinge¹⁹.

2. Sicherheit des Urteils

Radulfus Ardens kennt aber auch die Gefährdung menschlichen Urteilens. Bereits innerhalb der Allgemeinen Moral weist er darauf hin, daß durch die Erbsünde Verstand, Vernunft und Gedächtnis mit Unwissenheit gestraft wurden. Darum vermag der Mensch nur gelegentlich, keineswegs jedoch immer richtig zu urteilen²⁰. Auch in seinen Ausführungen zur Klugheit hebt Radulfus die Täuschungsgefahr menschlichen Urteilens hervor; es gibt nämlich Dinge, die wohl sehr wertvoll erscheinen, es aber nicht sind — wie etwa die vergänglichen Güter. Ihnen kommt nicht von Natur aus, sondern aufgrund menschlichen Begehrens eine so hohe Wertschätzung zu. Umgekehrt achtet man die Tugenden und ihre Werke gering, obwohl sie doch hohe Werte darstellen (*sunt magni*) — Radulfus veranschaulicht dies noch an Hand zahlreicher Beispiele²¹. Doch sieht er gerade darin das Kennzeichen der wahren Klugheit, daß ihr Urteil nicht durch den Schein geblendet wird, sondern sicher ist. In diesen Dingen — d. h. in der Unterscheidung und Beurteilung von Gut und Böse — wird die echte Klugheit nicht getäuscht²².

3. Sachgerechte Erkenntnis

Kriterium und Maß für die Beurteilung der Dinge ist nicht menschliches Befinden, sondern die Natur und der Nutzwert ebendieser Dinge.

„Sachlichkeit“, sachgerechte und wirklichkeitsgemäße Erkenntnis gehört also nach Radulfus zur wahren Klugheit. Nicht subjektive Will-

¹⁹ ISIDOR VON SEVILLA, *Differentiarum* lib. II c. 39: *Prudentia est agnitio verae fidei et scientia Scripturarum* (PL 83, 94C). — Zu HRABANUS MAURUS vgl. oben Anm. 5.

²⁰ Vgl. Sp. U. lib. I c. 55: *Vulneratus est quippe in ratione, intellectu et memoria vitio ignorantiae . . . Hinc est quod arbitrium non semper recte valet discernere, etsi quandoque discevit*. Vgl. auch oben § 8, I, 6. Cod. P 12va; Pa 13va—vb.

²¹ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 1.

²² Ebenda.

kür, sondern die ‚ipsa res‘, die objektive Seinswirklichkeit, bestimmt den klugen Beschluß. Bereits im *Speculum Universale* zeichnet sich also jene realistische Erkenntnislehre ab, die für die Theologie des Hochmittelalters, besonders für Thomas von Aquin charakteristisch werden sollte²³.

Wenn von der Klugheit gesagt wird, daß sie zwischen Gut und Böse unterscheidet, so muß dabei — wie Radulfus eigens betont — Gut und Böse in einem weiteren Sinne verstanden werden: Gut, insofern es das Ehrenhafte (*honestum*), das Gerechte (*iustum*), das Nutzbringende (*utile*), das Passende (*expediens*) und das Wahre (*verum*) mit umfaßt — Böse, insofern damit auch das Unehrenwerte, das Ungerechte und Unnütze, das Unpassende und das Falsche gemeint ist²⁴.

4. Beachtung der Hierarchie der Werte

Die wahre Klugheit achtet darauf, daß es eine dreifache Stufung des Guten gibt — Radulfus wendet hier die für seine Güterlehre charakteristische Dreizahl „sehr groß, groß und klein“ an:

(1) Das höchste Gut ist Gott, in ihm ist Genüge aller Güter, darüber hinaus muß nichts erstrebt werden.

(2) Ein hohes Gut sind die Tugenden; sie sind Führer und Weg zum höchsten Gut.

(3) Die zeitlichen Güter sind gewiß gut, weil sie denen, die sie recht gebrauchen, Hilfe zur Erlangung der Tugenden und auf dem Wege zu Gott gewähren. Sie gelten aber nur als kleines Gut, da sie denen, die sie mißbrauchen, Anlaß zu Fehlritten geben²⁵.

Radulfus Ardens vollzieht im einzelnen noch eine Gegenüberstellung dieser drei Gruppen — Gott bildet die Spitze der Wertpyramide, es folgen die ideellen oder tugendhaften Werte und schließlich die irdischen Güter²⁶. Nach dieser Ordnung hat sich auch das menschliche Begehren zu richten: an erster Stelle Gott, danach die Tugenden und ihre Betätigung und schließlich die zeitlichen, angenehmen und widerwärtigen Dinge, die um Gottes willen getragen werden müssen²⁷. Für Radulfus besitzen die einzelnen Güter — gleichviel ob sie angenehm oder widerwärtig sind — indifferenten Charakter; von ihrem guten oder schlechten

²³ Ebenda. Vgl. J. PIEPER, *Das Viergespann*, 57; DERSELBE, *Traktat über die Klugheit*, München 1955, 21.

²⁴ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 1. Radulfus weist in diesem Zusammenhang selbst hin auf seine Ausführungen über die Einteilung des ‚bonum‘ in Sp. U. lib. I c. 12—18.

²⁵ Sp. U. lib. IX c. 2.

²⁶ Vgl. ebenda.

²⁷ Sp. U. lib. IX c. 3: *Igitur Deus super omnia est appetendus; secundo virtutes et usus earum, quoniam per eas pervenitur ad Deum; tertio temporalia prospera et adversa aequae sunt suscipienda propter eum et ad eum. Cod. Pr 2ra; Pa 155rb.*

Gebrauch hängt es ab, ob sie zum Anlaß für Tugend oder Laster, für ewiges Heil oder ewige Verdammnis werden²⁸.

Dementsprechend gibt es auch eine dreifache Abstufung des Übels:

- (1) Das größte Unglück ist die ewige Verdammnis; sie stellt die Summe allen Übels dar; mehr als sie ist nichts zu fürchten.
- (2) Sünden und Laster gelten als ein großes Unglück, da sie das größte Übel verursachen und den Weg dazu ebnen.
- (3) Zeitliche Strafe ist jedoch nur ein geringfügiges Übel — ein Übel wegen ihres Strafcharakters und weil sie Anlaß zu Sünde und Laster gibt — von geringfügigem Ausmaß, weil sie bei rechter Anwendung (bei rechtem Gebrauch) Ursache für die Tugenden ist²⁹.

Eine ähnliche dreifache Stufung der Klugheit enthält die 22. Homilie zu den Sonntagen des Kirchenjahres. Radulfus Ardens unterscheidet dabei (1) solche, die vor Gott als klug gelten: das sind jene, die alles Törichte um Gottes willen für gering achten; (2) solche, die vor den Augen der Welt als klug gelten; sie lieben nur die Welt und verachten die himmlischen Güter oder kennen sie überhaupt nicht; (3) solche, die vor sich selbst als klug dastehen: für sie sind die anderen gleichsam nur Dummköpfe, sie allein sind weise³⁰.

III. Ursprung und Förderung der Klugheit

1. Der übernatürliche Ursprung der Klugheit

Radulfus Ardens sieht im Glauben das Fundament und die Wurzel jeder anderen Tugend. Diesen Grundsatz führt er nun konsequent in der speziellen Tugendlehre durch. Für die Klugheit bedeutet dies, daß sie direkt und unmittelbar dem Glauben entspringt, erst indirekt und mittels des Glaubens der Vernunft³¹. Radulfus erklärt dies im einzelnen daraus, daß der durch die Sünde völlig geblendete Verstand aus eigener Kraft für jene der Klugheit eigentümliche Unterscheidung des Guten und Bösen nicht imstande ist; erst mit Hilfe der Gnade Gottes wird er durch das Licht des Glaubens dazu erleuchtet, aus dem so erleuchteten Ver-

²⁸ Vgl. ebenda: Itaque temporalia omnia tam prospera quam adversa, quoniam possumus eis et bene et male uti et possunt esse materia et virtutis et vitii et occasio perpetuae salutis vel damnationis, indifferentia possumus nuncupare.

²⁹ Ebenda.

³⁰ RADULFUS ARDENS, *Homilia XXII* in epist. et evang. dominic.: Prudentes apud Deum sunt, qui omnia vana propter ipsum contemnunt . . . Prudentes apud saeculum sunt, qui nescientes vel spernentes coelestia solum mundum diligunt . . . Prudentes apud semetipsos sunt, qui ceteros quasi stultos spernentes se solos putant sapientes (PL 155, 1745D—1764A).

³¹ Sp. U. lib. IX c. 6: Oritur autem prudentia ex fide et mediate fide ex ratione. Cod. Pr 2va; Pa 155vb.

stand aber wird die Klugheit geboren. Das Wort der Schrift „Die Furcht des Herrn ist Anfang der Weisheit“ (Sir 1, 16) besagt nicht, daß die Klugheit ursprünglich aus der Gottesfurcht hervorgeht, sondern nur, daß diese Furcht für das Entstehen der Klugheit eine Hilfe darstellt. Aber auch die Gottesfurcht als solche gibt uns der Glaube ein; denn er lehrt uns, daß Gott Vergelter der guten und bösen Taten ist, daß er die Bösen verdammen und die Guten verherrlichen wird und daß er uns Sündern darum Furcht einflößt, damit wir uns vor dem Bösen hüten und um das Gute bemühen; dies aber ist ohne Zweifel der ‚Anfang der Weisheit‘³².

Wenngleich Radulfus Ardens in diesem Zusammenhang den Terminus ‚supernaturalis‘ überhaupt nicht verwendet und ihm eine Gegenüberstellung von natürlicher und übernatürlicher Tugend unbekannt ist, so sieht er doch in der göttlichen Gnade und im Glauben die notwendigen Voraussetzungen und die Ursache jeder menschlichen Tugend. Nur in diesem Sinne kann man bei ihm von einem ‚übernatürlichen Ursprung‘ der Tugenden sprechen. Darunter ist allerdings nicht jener übernatürliche ‚Tugendhabitus‘ zu verstehen, der in der Taufe eingegossen wird und der — wie die großen Theologen des 13. Jahrhunderts annehmen — bereits das Wesen der eingegossenen Tugend ausmacht. Gemeint ist vielmehr jene Fähigkeit oder jenes ‚Tugendgehaben‘, das kraft göttlicher Gnade und mit Hilfe der Glaubenserkenntnis durch eigenes Bemühen erworben wird.

2. Erwerb der Klugheit

Trotz des übernatürlichen Ursprungs wird die Tugend der Klugheit dem Menschen nicht schlechthin gnadenhaft und ohne jedes persönliche Zutun geschenkt. Sie muß vielmehr gleichzeitig auch durch eigenes Bemühen erworben werden. Hierbei sind von Bedeutung:

- (1) ein anhaltendes Gebet; durch dieses erlangen wir vollends die Klugheit.
- (2) Enthaltensamkeit; sie reinigt uns für den Empfang.
- (3) Lauterkeit; sie bereitet uns vor.
- (4) die Betrachtung der göttlichen Werke macht uns auf sie aufmerksam.
- (5) durch die Lesung der Hl. Schrift (*sacra lectio*) erlernen wir sie.

³² Vgl. ebenda: *Rationis enim est bonum a malo et maius bonum am minus bono et minus malum a magis malo discernere, quod diximus esse proprium prudentiae. Sed quoniam ratio excaecata peccato non erat ad hoc per se sufficiens, per gratiam Dei illuminatur fidei luce. Et ex ratione sic illuminata nascitur prudentia . . . Cum enim fides tradat nobis Deum esse remuneratorem tam bonorum quam malorum et malos quidem damnaturum, bonos vero glorificaturum incutit nobis peccatoribus timorem, ut de cetero mala caveamus, bona vero facere studeamus, quod facere procul dubio initium est sapientiae.*

- (6) durch häufige Meditation halten wir an ihr fest.
- (7) durch Übung guter Werke gewöhnen wir uns an sie.
- (8) durch Ausdauer werden wir in ihr gefestigt³³.

Vier dieser Momente hat Radulfus Ardens auch schon als glaubensfördernd herausgestellt: Gebet, Betrachtung der göttlichen Werke, Schriftlesung und Übung guter Werke³⁴. Für jeden dieser acht Faktoren liefert er einen eigenen ‚Schriftbeweis‘, zieht biblische Vorbilder heran, weist aber auch hin auf große Männer der Kirchen- und Profangeschichte, wie etwa Antonius den Einsiedler, den griechischen Arzt Galenus und auf Sternkundige aus grauer Vorzeit (antiqui)³⁵.

IV. Gedächtnis, Disposition und Vorsorge als Teile der Klugheit

1. Aufteilung der Klugheit

Um die vielfachen Verwirklichungsweisen der Klugheit in Griff zu bekommen, teilt Radulfus diese Tugend in dreifacher Weise auf: Kluges Verhalten mit dem Blick auf die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Dem Gedächtnis kommt es zu, das Vergangene zu bedenken, um daraus zu lernen (ad documentum). Die Disposition oder Verwaltung (dispositio) hat die gegenwärtigen Angelegenheiten für den Gebrauch zu ordnen. Die Vorsorge (providentia) bedenkt bereits im voraus das Zukünftige, um vorzubeugen. Ohne diese drei ist man nicht klug; denn wer sich nicht an Vergangenes erinnert, weiß nichts; wer das Gegenwärtige nicht in Ordnung bringt, lebt verwegen; wer Zukünftiges nicht im voraus bedenkt, geht an alles blind heran³⁶.

Mit dieser dreifachen Aufteilung der ‚prudentia‘ kommt Radulfus der von Cicero getroffenen Gliederung am nächsten, wonach der Klugheit ebenfalls eine dreifache Ausrichtung auf das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige eigen ist. Cicero verwendet dabei den Ternar ‚memoria‘, ‚intelligentia‘ und ‚providentia‘³⁷. Die Theologen der Früh-

³³ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 7: Porro prudentia nobis acquiritur per res octo, videlicet per orationem, per abstinenciam, per munditiam, per divinorum operum considerationem, per sacram lectionem, per frequentem meditationem, per excitationem, per longaevitatem. Sane per orationis instantiam demum prudentiam consequemur; per abstinenciam ad eam suscipiendam purgamur; per munditiam ad eam praeparatur; per divinorum operum considerationem eam advertimus; per sacram lectionem eam addiscimus; per frequentem meditationem eam retinemus; per excitationem bonorum operum eam assuefacimus; per longaevitatem in ea consolidamur. Cod. Pr 2va; Pa 156ra.

³⁴ Vgl. oben § 11, IV.

³⁵ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 7.

³⁶ Sp. U. lib. IX c. 8.

³⁷ CICERO, *De inventione* lib. II c. 53: Partes eius memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt. Intelligentia est, per quam ea perspicit, quae sunt. Providentia est, per quam futurum aliquid videtur, antequam factum sit. Ed. cit. 194.

scholastik übernehmen zum Teil diese Aufteilung. Für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts bezeugt dies der unter den Werken Anselms veröffentlichte, Eadmer von Canterbury zugeschriebene Tugendtraktat³⁸; er enthält den ciceronischen Ternar, nur in anderer Abfolge³⁹. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ist es Simon von Tournai, der in seiner theologischen Summe über die ‚partes prudentiae‘ handelt und sich dabei der Terminologie Ciceros bedient⁴⁰, während Radulfus Ardens ‚intelligentia‘ durch ‚dispositio‘ ersetzt und damit gegenüber dem rein rationalen Moment auch die praktische Ausrichtung zum Ausdruck bringt. Die parallele Gedankenführung von ‚De inventione‘ und dem ‚Speculum Universale‘ ist so offensichtlich, daß sehr wohl eine Abhängigkeit — wenn auch nicht eine wörtliche Übernahme der Vorlage — angenommen werden kann.

2. Das Gedächtnis

Sinn und Aufgabe des Gedächtnisses besteht nicht in einer bloßen Erinnerung an Vergangenes. Radulfus sieht die Bedeutung der Rückbesinnung darin, daß sie der Gegenwart und der Zukunft dient und formuliert: Das Gedächtnis ist also eine Erinnerung an Vergangenes, aus der wir lernen, wie die Gegenwart zu ‚ordnen‘, das heißt zu bewältigen, und wie für die Zukunft zu sorgen ist.

Dem Gedächtnis schadet (1) eine indifferente bzw. negative Einstellung (*contemptus*), d. h. wenn man es überhaupt nicht für wert erachtet, etwas im Gedächtnis zu behalten; (2) das hohe Alter; (3) die zu große Menge. Was zu viel ist, wird nicht mehr ‚kapiert‘ (*multa non capit*); (4) die lange Dauer; (5) die ‚Konfusion‘ (*confusio*). Demgegenüber aber kommen folgende zehn Momente dem Gedächtnis zugute: Liebe und Haß, Größe und Bewunderung, der Charakter der Neuigkeit und die geringe Menge, Kürze und klare Gliederung (*distinctio*), häufige Rückbesinnung und Lesung⁴¹.

Die folgenden Ausführungen zeugen von dem starken psychologischen Interesse des Autors und gewähren gleichzeitig einen Einblick

³⁸ PL 159, 579—586: De quatuor virtutibus, quae fuerunt in beata Maria.

³⁹ Ebenda cap. 3: Prudentiam sequuntur providentia, quae prospicit quod in futuro utiliter fiat; intelligentia, quae intelligit quid in praesenti utiliter fiat; memoria, quae bene vel secus acta integre colligit, et de praeterito dicta (PL 159, 582A).

⁴⁰ Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 34vb: Prudentiae vero partes sunt tres: Memoria, intelligentia, providentia. Prima est per quamtinus repetit illa, quae fuerunt, si mala ad poenitentiam, si bona ad intentionem.

⁴¹ Sp. U. lib. IX c. 8. Ob unter ‚antiquitas‘ das Alter der Person verstanden werden soll oder die Tatsache, daß das, was im Gedächtnis festzuhalten ist, ‚nichts Neues‘ mehr ist, geht nicht deutlich genug hervor. Doch liegt es näher, letzteres anzunehmen, da der ‚antiquitas‘ im folgenden die ‚novitas‘ gegenübergestellt wird.

in die auf diesem Gebiet vertretenen Anschauungen der damaligen Zeit. So fordert Radulfus z. B. eine ‚Entrümpelung‘ des Gedächtnisses: Weil dieses in seiner Fassung beschränkt, weil es labil und von kurzer Dauer ist, darum muß man es von allem Überflüssigen ‚reinigen‘, damit es für das Notwendige ausreicht⁴².

Im einzelnen bedeutet dies: Die Erinnerung an uns zugefügtes Unrecht gereicht stets zum Schaden, da sie Haß und Zorn entfacht. Aus diesem Grund hat der Herr bereits durch Moses geboten: „Gedenke nicht der Beleidigungen deiner Mitbürger“ (Lev 19, 18). — In diesem Zusammenhang versucht Radulfus Ardens auch, für die zu seiner Zeit sicherlich häufig praktizierte ‚Prügelstrafe‘ eine psychologische Begründung zu geben und deren positive Bedeutung herauszustellen: Was einen aus der Fassung bringt, hinterläßt einen stärkeren Eindruck im Charakter (*magis movet naturam*) und bleibt darum besser dem Gedächtnis haften als das, was beruhigend wirkt (*fovet*). Aus diesem Grunde pflegt man auch die Kinder zu schlagen, damit wir das, was wir sie lehren, auch ihrem Gedächtnis einprägen. — Demnach wird also das Wissen im wahrsten Sinne des Wortes ‚eingepreßelt‘.

Die Erinnerung an den Reiz von Lustbarkeiten, Zügellosigkeiten und Ausschweifungen schadet uns insofern, als sie nur zu erneutem Genuß führt und uns gleichsam zu unserem ‚eigenen Auswurf‘ zurückkehren läßt. Sehr zum Schaden gereichen uns auch die Unsittlichkeiten anderer, besonders jener Menschen, die wir häufig sehen; denn wenn sie uns nur begegnen, steht auch deren Schandtat vor unseren Augen, ‚infiziert‘ in gewisser Weise unsere Meinung und macht uns diese Menschen verächtlich. Für einen Christen ziemt es sich darum, gegenüber dem Bösen Augen und Ohren zu verschließen⁴³. Unter diesem Gesichtspunkt erachtet Radulfus das Los der Priester, denen der Schmutz sämtlicher Sünden zu Ohren kommt, für äußerst beklagenswert; denn wie das Wasser, in dem sich viele Hände waschen, verschmutzt, so wird auch das Gedächtnis derer, denen die Unsittlichkeiten vieler Menschen offenbart werden, irgendwie befleckt. Nutzlos aber ist die Beschäftigung mit eitlen, müßigen und skurrilen Gedanken; denn sie veranlassen uns, die wir schweigsam sind, oft zu törichtem Gelächter. Nicht nur von schallendem Lachen (*cachinnus*), sondern auch von Dialektik und Logik scheint Radulfus Ardens nicht viel zu halten, fügt er doch gleich hinzu, daß es für das Gedächtnis wenig nutzbringend sei, sich mit dialektischen und syllogistischen Sätzen abzugeben. ‚Fast immer‘ zum Schaden ge-

⁴² Vgl. Sp. U. lib. IX c. 10.

⁴³ Ebenda.

reicht die Erinnerung an unsere guten Taten, da sie gewöhnlich zu Stolz und Eitelkeit führt. Wenn wir jedoch infolge eines Unglückes entmutigt sind, vermag eine demütige Besinnung auf die eigenen guten Werke uns vor allzu großer Niedergeschlagenheit zu bewahren.

Fast immer von Nutzen ist dagegen die Rückbesinnung auf unsere Sünden; denn sie hält in uns die Gesinnung der Furcht, der Buße und der Demut wach. Nur wo sie uns in eine allzu niedergeschlagene Stimmung versetzt und zu kopflosem Verhalten und zur Verzweiflung führt, schadet sie. Das Bewußtsein der göttlichen Wohltaten und Verbote, der Drohung und Versprechungen aber ist immer nützlich und weckt in uns Dankbarkeit und Liebe zu Gott sowie Gehorsam, Furcht und Hoffnung. In gleicher Weise ruft uns die Erinnerung an die Wohltaten, die uns andere erwiesen haben, auf, dankbar zu sein und Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Sicherlich kann eine Rückbesinnung auf vergangenes Tun und Erleben zur Versuchung werden; doch zur Überwindung derselben erteilt Radulfus eine Anzahl von Verhaltensmaßregeln⁴⁴.

3. Die Disposition

Unter ‚dispositio‘ versteht Radulfus die je verschiedene und zweckmäßige Verwaltung der (eigenen) Angelegenheiten gemäß den verschiedenen Erfordernissen. Dafür aber ist notwendig: (1) eine angemessene Ordnung; ohne sie herrscht Verwirrung; (2) eine Ausrichtung auf das erforderliche Ziel; ohne sie gibt es nur ein Herumirren; (3) die Mitwirkung der Gnade, ohne die unser Bemühen erfolglos bleibt; (4) eine Gerechtigkeit, die das Notwendige fordert; ohne sie herrscht Unordnung (perversitas)⁴⁵.

Im einzelnen umfaßt die Disposition das rechte Verhalten gegenüber der eigenen Person, und zwar im inneren wie im äußeren Bereich, gegenüber den Angehörigen bzw. unseren Nächsten und gegenüber den eigenen Sachgütern. In dieser dreifachen Aufgliederung sieht Radulfus die gesamte Ethik enthalten. Über alle diese drei ‚Pflichtenkreise‘ des Menschen beabsichtigt er, im *Speculum Universale* zu handeln, beginnt aber zunächst mit dem Verhalten gegenüber der eigenen Person bezüglich des inneren Bereiches. Wird ‚prudencia‘ in einem weiteren Sinne ver-

⁴⁴ Ebenda; vgl. auch lib. III c. 20—58.

⁴⁵ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 11: *Dispositio sive gubernatio est rerum secundum exigentias diversas diversa commodaque positio. Sunt autem quatuor necessaria ad dispositionem sive ad regimen domus: Ordo, directio, gratia, iustitia; ordo conveniens, directio ad debitum finem tendens, gratia cooperans, iustitia debitum exigens. Enimvero sine ordine conveniente confusio est, sine directione ad debitum finem tendente error est, sine gratia inanis conatus est, sine iustitia debitum exhibente perversitas est. Cod. Pr 3vb; Pa 157rb—va.*

standen, so umfaßt sie nicht bloß die Tugend der Klugheit, sondern den gesamten ethischen Bereich, ja sogar alle Wissenschaften⁴⁶.

4. Die Vorsorge

Vorsorge bedeutet, sich für die Zukunft rüsten⁴⁷. Radulfus unterscheidet sehr genau zwischen ‚providere‘ im Sinne von vorsehen bzw. vorsorgen und ‚praevidere‘ (voraussehen). Während letzteres nur ein Vorausbedenken der künftigen Dinge bedeutet, also rein theoretischen Charakter besitzt — umfaßt ‚providere‘ darüber hinaus auch das ‚Vorsorgetreffen‘. Es bedeutet, sich auf das, was eintreffen kann, vorzubereiten⁴⁸.

Zur Vorsorge aber gehört einmal, daß man mit sich selbst zu Rate geht (praemeditatio) und aus Gegenwärtigem wie Vergangenen, aber auch mit dem Blick auf die Zukunft den Ausgang bedenkt und abwägt, was zu tun sei, damit man nicht unvorbereitet von etwas überrascht werde. Zum anderen verlangt Vorsorge, daß man sich mit zweien oder mehreren berät (consultatio). Nicht der Dumme, sondern der Kluge hört auf einen Rat, denn

1. es vermag ein jeder fremde Angelegenheiten besser zu beurteilen als seine eigenen; in der eigenen Sache sind wir nämlich durch Liebe oder Abneigung, Freude oder Zorn voreingenommen.
2. Viele sehen mehr als einer.
3. Wenn wir dem Rat kluger Freunde folgen, werden wir nicht vom Wege abkommen — so es aber der Fall sein sollte, geschieht es ohne eigene Schuld.
4. Wo mehrere Personen verschiedene Ratschläge vortragen, vermag man leichter durch Vergleich den besseren zu erkennen⁴⁹.

Entsprechend der Hierarchie der Werte bemißt sich auch die Größe der Vorsorge. Sie wird am größten sein gegenüber dem ‚summum bonum‘, groß gegenüber den geistlichen Gütern und gering gegenüber zeitlichem Gut; überhaupt nicht angebracht ist sie gegenüber allem, was dem Überfluß und Vergnügen dient — getreu dem Wort des Herrn: „Seid nicht besorgt und sprecht: Was sollen wir essen oder was sollen wir trinken oder womit sollen wir uns kleiden. Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden“ (Mt 6, 31, 33).

⁴⁶ Vgl. ebenda.

⁴⁷ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 12: *Providentia vero est ad ea, quae ventura sunt vel evenire possunt praeparantia. Enimvero plus est providere quam praevidere. Cod. Pr 4ra; Pa 157va.*

⁴⁸ Vgl. ebenda: *Praevidere siquidem est tantum ea, quae ventura sunt, praeconsiderare; providere vero est etiam ea, quae evenire possunt, praeconsiderare et ad ea sese praeparare.*

⁴⁹ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 12.

In gleicher Weise haben wir uns zu bemühen, das Böse zu meiden. Sehr groß wird darum die ‚Vorsorge‘ sein gegenüber der ewigen Verdammnis, groß gegenüber Laster und Sünde, gering gegenüber Armut und zeitlichem Unglück; dagegen wäre sie unangebracht, wo es gilt, Zurechtweisungen auf sich zu nehmen.

Wir sollten uns darum nicht allzu sehr sorgen, Überfluß und zeitliches Glück zu erreichen oder Not und Unglück zu vermeiden, sondern vielmehr beides dankbar entgegennehmen und recht genießen. Hat doch Gott dies so geboten. Zudem wissen wir nicht, was unserem sittlichen Verhalten dienlicher ist: Überfluß oder Armut. Darüber hinaus erstickt die ängstliche Sorge um diese Güter den Eifer um die geistlichen und ewigen Werte. Letzteren gilt darum die größte Aufmerksamkeit. Die Fürsorge der zeitlichen Dinge aber vertrauen wir Gott an; er weiß besser, was uns not tut. Unsere Sorge soll sein, daß wir Gottes Gaben mit Danksagung empfangen, uns an Gott recht erfreuen (*recte fruamur Deo*), hinsichtlich seiner Güter immer zu Diensten sind und daß wir uns mühen, dem Spender (des Guten) durch seine Gaben uns verdienstlich zu machen. Darin nämlich besteht die Verpflichtung und der Gebrauch der Tugenden⁵⁰. Wenn Radulfus in diesem Zusammenhang vom ‚rechten Genießen des Überflusses und der zeitlichen Güter‘ spricht, so rückt er damit von dem durch Augustinus geprägten und seit Petrus Lombardus allgemein vorherrschenden Sprachgebrauch ab, wonach der Mensch nur das höchste und unveränderliche ‚bonum‘, die göttliche Dreieinigkeit, genießen (*frui*) darf. Irdisches Gut, ja selbst die Tugenden, dienen als Mittel zu diesem letzten Ziel; sie dürfen nicht genossen, sondern nur gebraucht (*uti*) werden⁵¹.

V. *Weisheit, Einsicht und Wissen als Unterarten der Klugheit*

Vom Erkenntnisgegenstand her gelangt Radulfus zur Annahme von drei Unterarten der Klugheit: Weisheit (*sapientia*), Einsicht (*intelligentia*) und Wissen (*scientia*). Weisheit ist die Schau der göttlichen Wahrheiten, Einsicht die Betrachtung der geistigen Güter und Wissen die Kenntnis irdischer Dinge⁵².

Sachlich — wenn auch nicht mit dem gleichen Ternar — findet sich

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* lib. I dist. 1 cap. 2—3, ed. Quaracchi I, 15—20 (PL 192, 524 s.).

⁵² Sp. U. lib. IX c. 13: Tres quoque sunt species prudentiae: Sapientia, intelligentia . . . Est igitur sapientia de divinis, intelligentia de spiritualibus, scientia de terrenis. Cod. Pr 4va; Pa 158rb. — Vgl. auch oben § 8, I.

eine ähnliche Aufteilung bereits bei Augustinus. Auch Augustinus versteht unter ‚sapientia‘ die Schau der ewigen Wahrheiten und unter ‚scientia‘ die Erkenntnis der irdisch veränderlichen Objekte; ‚intelligere‘ bleibt dem rein intuitiven Erkennen vorbehalten, dessen sich der Geist gar nicht bewußt zu werden braucht⁵³.

1. Die Weisheit

Nicht weniger als 15 Kapitel widmet Radulfus der ‚sapientia‘, d. h. der Erkenntnis göttlicher Wahrheiten. Es geht ihm dabei unterschiedslos um eine natürliche wie um eine übernatürliche Erkennbarkeit Gottes an Hand der Schöpfung und der Offenbarung. In sieben ‚Objekten‘ vermag der Mensch verschiedene Eigenschaften Gottes zu erkennen: (1) in der menschlichen Vernunft; wie im Bild das Urbild, so wird in der ‚ratio humana‘ Gott erkannt⁵⁴. Radulfus führt nun einen Gottesbeweis aufgrund der Gewissensfunktion — man könnte ihn als ‚moraltheologischen Gottesbeweis‘ bezeichnen: Die menschliche Vernunft vermag zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und das Gute vom Bösen auszusondern — dies ist eine besondere Auszeichnung (magnum bonum). Allerdings wird die Unterscheidungskraft bisweilen geschwächt und die Wahl durch die Begierde gehindert. Darum stehen jene Wesen, denen diese ‚Mängel‘ fehlen, das sind die Engel, auf einer höheren Stufe. Doch kommt ihnen wiederum diese Befähigung nicht aus eigenem Vermögen, sondern aus Gnade zu. Gott hingegen ist von sich aus dazu imstande; er stellt darum das ‚summum bonum‘ dar⁵⁵. Ein ähnlicher ‚Beweis‘ läßt sich aus dem Glückseligkeitsstreben und der Ergänzungsbedürftigkeit der Geschöpfe führen.

⁵³ Vgl. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre* 268 und 285 ff.

⁵⁴ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 15: Cognoscitur autem Deus in septem rebus: In ratione humana, in operibus suis, in sermonibus suis, in revelationibus suis, in visitationibus suis, in homine assumpto, in essentia sua. Et in ratione quidem humana cognoscitur, quod Deus sit et quid sit; in operibus vero suis, quantus et qualis sit; in sermonibus suis, cuius voluntatis sit; in revelationibus suis quantae scientiae sit; in visitationibus suis quantae sollicitudinis erga genus humanum sit; in homine assumpto quis sit in persona; in essentia sua quid sit in substantia. Siquidem in humana ratione cognoscitur Deus ut in imagine exemplar. Cod. Pr 4vb; Pa 158va. Zu ‚sapientia‘ vgl. oben § 8, I, 5.

⁵⁵ Vgl. Sp. U. lib. IX, c. 15: Quid etiam sit Deus, in parte ostenditur in ratione humana; innatum quippe est rationi humanae inter bonum et malum discernere et bonum a malis eligere. Hoc est autem magnum bonum. Sed quoniam ratio humana in discretione boni a malum nonnumquam caligat et in electione impeditur a cupiditate, maius bonum est discernere sine errore et eligere sine distributione et disturbance. Hoc autem est sanctorum angelorum. Sed quoniam angeli hoc non habent ex se, sed ex gratia et non semper, sed ex tempore, maximum et summum bonum est, quod discernit sine errore et eligit sine praepreditione et hoc non aliunde, sed ex se substantialiter et semper habet. Hoc autem summum bonum Deus est. Cod. Pr 4vb; Pa 158vb.

- (2) in den Werken Gottes; sie künden von der Größe und Eigenart des Schöpfers⁵⁶ — Radulfus spricht von vierzehn Formen göttlichen Wirkens, welches bezeugt, wie groß, schön und dauernd, wie klug, gütig und wunderbar, wie heilig, barmherzig, gerecht und herrlich Gott ist⁵⁷.
- (3) in seinen Worten; in ihnen äußert sich Gott als Wesen, das einen ‚Dialog‘ pflegt (sermocinator)⁵⁸. In Verboten, Geboten, Erlaubnissen, Räten, Androhungen und Versprechungen bekundet er seinen Willen⁵⁹.
- (4) In seinen Offenbarungen; sie bezeugen, daß Gott alle Geheimnisse bekannt sind; er weiß um Anfang und Ende, um die Herzens- und Beweggründe, um die allein Gott vorbehaltenen Mysterien des Himmels⁶⁰.
- (5) in seinen Heimsuchungen; Radulfus versteht als ‚Heimsuchung‘ Gottes nicht bloß Unglück und Leid, sondern die Tatsache, daß Gott den Menschen — auch nach seinem Fall — nicht im Stich ließ, sondern ihn immer wieder durch seine Boten, durch seine Gaben und schließlich auch durch seine Gegenwart ‚aufsuchte‘⁶¹.
- (6) in seiner Menschwerdung; sie läßt uns erkennen, daß Gott nicht nur die Person des Sohnes, sondern auch des Vaters und des Heiligen Geistes umfaßt⁶².
- (7) in seiner Wesenheit; — in diesem Zusammenhang findet sich bereits eine Anspielung auf eine ‚negative Gotteserkenntnis‘: Das Wesen Gottes wird irgendwie auch durch Verneinung (per privationem) geschöpflicher Aussagen erkannt⁶³.

Radulfus behält jedoch auch in diesen Ausführungen seinen ‚praktischen Sinn‘; er ist ein Feind sinnloser Diskussionen. So schließt er die erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Weisheit nicht ohne eine entsprechende Bemerkung ab: Bei alledem ist zu beachten, daß wir in der Gotteserkenntnis durch gute Werke und Übungen größere Fortschritte machen als durch kuriose Fragen und Untersuchungen — was bereits an den beiden Emmausjüngern deutlich wird; sie vermochten nämlich den Herrn nicht im Gespräch, wohl aber am Brotbrechen zu erkennen⁶⁴.

⁵⁶ Vgl. ebenda.

⁵⁷ Sp. U. lib. IX c. 16.

⁵⁸ Vgl. c. 15.

⁵⁹ Vgl. c. 17.

⁶⁰ Vgl. c. 18.

⁶¹ Vgl. c. 19.

⁶² Vgl. c. 20.

⁶³ Vgl. c. 21.

⁶⁴ Ebenda.

2. Die Einsicht

Unter Einsicht (*intelligentia*) versteht Radulfus Ardens in diesem Zusammenhang die Kenntnis des inneren Menschen. Diese teilt er auf in die Kenntnis seiner selbst und in die Befähigung, das eigene Heim zu leiten und zu beschützen⁶⁵. Die Selbsterkenntnis besteht darin:

(1) daß der Mensch um seinen göttlichen Ursprung weiß (*a quo est*). Was er an Gutem besitzt, stammt von Gott; was schlecht oder falsch ist oder überhaupt die Tatsache, daß er ein Sünder ist, hat nicht Gott, sondern der Mensch selbst oder der Teufel verursacht.

(2) daß er seine Leib-Seele-Struktur kennt (*quid est*). Radulfus sieht in dem Abfall Luzifers den Grund dafür, daß Gott den Menschen so strukturiert hat: Weil dem ersten Engel die ihm von Anfang an verliehene stärkere geistige Natur Anlaß zum Stolz wurde, schuf Gott den Menschen hinsichtlich der Seele als geistiges, hinsichtlich des Leibes als irdisches Wesen, damit das Irdische an ihm die geistige Natur vor Stolz bewahre (*humiliaret*), das Geistige dagegen das Irdische aufrichte. So vermag der Mensch mit seiner Hoheit gleichzeitig die Demut und mit der Verdemütigung auch seine Würde festzuhalten und wird dabei vor Stolz wie vor Verzweiflung bewahrt.

(3) daß er seine Lebensaufgabe im Auge behält (*ad quid factus*). Ziel menschlichen Lebens ist es, Gott als Schöpfer zu erkennen, ihn zu lieben, ihm in Liebe zu gehorchen, sich durch Gehorsam verdient zu machen und endlich der glorreichen Schau teilhaftig zu werden — umgekehrt richtet sich die Liebe dessen, der Gott nicht kennt, allein auf irdisches Gut, mit seiner Liebe sucht er umher, wird bei diesem Herumsträunen völlig geblendet und versinkt in seiner Verblendung in den ‚Lasterpfuhl‘ und schließlich in die Hölle.

(4) daß er seinen derzeitigen Zustand nicht vergißt (*qualis sit*), ist er doch sterblich, armselig und ohnmächtig gleich den unverständigen Tieren. Gott hat ihn allerdings unsterblich geschaffen, so daß er nicht zu sterben brauchte, daß er selig, sich selbst beherrschend (*potens*) und den Engeln gleich war. Doch durch eigenes Verschulden ward er sterblich, elend und ohnmächtig, Lastern und Leidenschaften zu widerstehen; er wurde den stumpfsinnigen Tieren ähnlich — gemäß dem Wort des Psalmisten: Obgleich der Mensch in Ehren erschaffen ward, erkannte er es nicht, glich sich den unverständigen Tieren an und wurde ihnen ähnlich.

⁶⁵ Sp. U. lib. IX c. 29: *Intelligentia vero, quantum ad praesens pertinet interioris hominis, est doctrina, cuius tres sunt partes: Notitia sui, notitia domicilium suum regendi, notitia custodiendi.* Cod. Pr 8vb; Pa 163vb.

(5) in welchem Zeitabschnitt er einst lebte (in quo tempore) und in welchem er sich jetzt befindet. Unvergänglich und glücklich erschaffen, begab sich der Mensch durch sein sündhaftes Tun in eine ‚schlimme Zeit‘, in der die Tage gezählt (pauci) und böse, d. h. durch das Elend von Schuld und Strafe ausgefüllt sind.

(6) an welchem Ort er einst war (ubi fuit) und wo er nunmehr ist. Gott setzte den Menschen in das Paradies, den Ort der Freuden, wo ewige Klarheit, ewige Seligkeit und Sicherheit herrscht. Der Mensch aber begab sich mit seinem sündhaften Tun in die Verbannung und in das Tal der Tränen, in die Nacht der Unwissenheit und des Leides, auf schlüpfrigen Pfad (lubricitas), d. h. er wurde unfähig, der Versuchung zu widerstehen und sich vor Schuld zu bewahren; er begab sich in die Falle böser Geister und böser Menschen.

(7) was er mit eigener Kraft schafft (quid potest ex se). Von sich aus vermag er wohl zu fallen, nicht aber wieder aufzustehen. Erst mit Gottes Hilfe und Mitwirkung kann er gut handeln und sich von seinem Fall erheben.

Erst wenn der Mensch dies alles bedenkt und sich bewußt bleibt, daß er das Gut, in dem ihn Gott schuf, verloren und zerstört hat, gelangt er zur Erkenntnis seiner selbst. Diese Erkenntnis aber wird ihm eher Anlaß zur Verdemütigung als zu einer Überheblichkeit sein⁶⁶.

Bei dieser detaillierten Aufzählung und Auffächerung der rechten Selbsterkenntnis geht es Radulfus Ardens stets nur um das eine: den jetzigen Seinszustand des Menschen, seinen ‚status lapsus‘, mit dem Urzustand zu vergleichen und davon abzuheben. Selbsterkenntnis besteht also wesentlich darin, den Heilszustand der Menschheit als solcher und schließlich seiner selbst zu kennen und zu bedenken. Wenngleich Radulfus in diesem Zusammenhang auf den delphinischen Orakelspruch „Erkenne dich selbst“ hinweist, so hat doch ein bloß innerweltlich verstandenes „γνῶθι σε αὐτόν“ hier keinen Platz mehr; denn die von Radulfus geforderte Selbsterkenntnis bleibt nicht rein subjektiv ausgerichtet, sondern trägt wesentlich einen objektiven, vom Glauben erhellten Bezug und lautet: Erkenne deinen Heils- bzw. Unheilszustand und bleibe demütig! — Wie wichtig Radulfus eine ‚verdemütigende Selbsterkenntnis‘ erscheint, zeigt sich daran, daß er sie zum Abschluß dieser seiner Darlegungen nochmals eigens fordert, sich dabei aber ereifert und in einen beschwörenden Predigerton fällt: Der nämlich erkennt sich selbst in Wahrheit, der weiß, daß er ein Sünder ist, daß er sterblich, elend, schwach, blind, unsicher und nur zur Sünde fähig ist. Wenn du, Mensch,

⁶⁶ Ebenda.

dies also immer bedenkst, dann weißt du sehr wohl, daß du keinen Grund besitzt, stolz zu sein, sondern vielmehr dich zu verdemütigen hast. Es steht dir nicht an, großspurig aufzutreten, sondern dich zu bescheiden. Du darfst darum auch nicht andere Sünder — wie groß sie auch sein mögen — verachten; fürchte du dich eher davor, in ähnlicher Weise zu fallen. Wahre Selbsterkenntnis gebiert Demut und Gewissenhaftigkeit (*diligentia sui*)⁶⁷. Radulfus versteht dies als ‚allgemeine Kenntnis des Menschen‘; die spezielle, einem jeden zukommende eigene ‚*cognitio*‘ aber sieht er gegeben in der Besinnung auf die eigenen Vergehen und Sünden, Schwächen und Leidenschaften, wiederum mit dem Ziel einer demütigen Selbstbescheidung und einem vertrauenden Aufblick zum Erlöser und zur göttlichen Gnade.

Die Einsicht umfaßt aber auch die Kenntnis, das eigene Hauswesen (*domicilium*) recht zu bestellen und zu schützen. Radulfus Ardens versteht ‚*domicilium*‘ bald in einem engeren Sinn als die im Menschen selbst vorliegenden und zu ordnenden Kräfte, seine ‚innere Behausung‘, bald in einem weiteren Sinne als das eigene Haus oder die größere Gemeinschaft, die zu führen jemandem aufgetragen ist. Hier geht es ihm in erster Linie um die Leitung des inneren Menschen. Dazu gehört zuvor eine Kenntnis seiner selbst und alles dessen, was einem anvertraut ist, weiterhin eine angemessene Ordnung, eine Ausrichtung auf das geforderte Ziel, die ‚erleuchtende‘ Gnade und eine Gerechtigkeit, die das ‚*debitum*‘ einfordert⁶⁸. Wer aber sein eigenes ‚Hauswesen‘ schützen will, muß verstehen, Gutes vom Bösen zu unterscheiden, das Böse fernzuhalten und das Gute zu fördern⁶⁹.

3. Das Wissen

Im Zusammenhang mit der Klugheit verwendet Radulfus ‚*scientia*‘ in einem eingeschränkten Sinne. Er versteht darunter das Verhältnis des Menschen zu seinen Sachgütern, oder — wie er definiert — die Kenntnis, zeitliche Güter in rechter Weise zu erwerben, zu besitzen und zu gebrauchen⁷⁰. Es geht also um einen geordneten Erwerb irdischen Gutes,

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Sp. U. lib. IX c. 30: *Notitia domicilium regendi est scientia se et sibi subdita convenienter ordinando ad debitum finem perducendi. Porro quinque concurrunt ad rem bene regendam: Cognitio scilicet sui sibi subditi ordinatio, directio, gratia et iustitia. Cognitio praecedens, ordinatio conveniens, directio ad debitum finem tendens, gratia illuminans, iustitia debitum exigens. Cod. Pr 9rb; Pa 163rb—164va. — Vgl. ebenso die in diesem Kapitel vorgenommene allegorische Deutung der einzelnen Seelenkräfte.*

⁶⁹ Sp. U. lib. IX c. 31: *Notitiae domicilium suum custodiendi tres sunt partes videlicet notitia discernendi bona a malis, notitia repellendi mala, notitia nutriendi bona. Cod. Pr 9vb; Pa 165ra.*

⁷⁰ Sp. U. lib. IX c. 32; vgl. auch oben § 8, I, 5.

um den rechten Besitz — innerhalb der Armut spricht Radulfus in einem Kapitel über den ‚modus habendi et possidendi‘⁷¹ — und um den rechten Genuß desselben. Da dies aber Stoff einer ‚ethica exterioris‘ ist, hofft Radulfus, später darüber handeln zu können und übergeht dieses Thema⁷². Tatsächlich jedoch ist er wohl nicht mehr dazu gekommen, diesen Teil abzufassen. Er fehlt im *Speculum Universale*, würde aber im Anschluß an liber XIV seinen Platz haben⁷³.

VI. Die Aufrichtigkeit als Komplementärtugend der Klugheit

1. Das Verhältnis von ‚prudentia‘ und ‚simplicitas‘

Radulfus Ardens ordnet den einzelnen Tugenden im allgemeinen ein Pendant, eine ergänzende Tugend zu. Beide zusammen, Tugend und Komplementärtugend, halten sich gleichsam die Balance und bilden zusammen die eine Tugend. Der Glaube als erste Verstandestugend, als das Fundament aller Tugenden, besitzt keine derartige Ergänzung, wohl aber die Klugheit. Ihr Komplement ist die ‚simplicitas‘. Während 70 Jahre später Thomas von Aquin in seiner Summe die ‚simplicitas‘ der Tugend der Wahrhaftigkeit zuweist, sie mit dieser gleichsetzt und innerhalb der Kardinaltugend der Gerechtigkeit darüber handelt⁷⁴, teilt sie Radulfus der ‚prudentia‘ zu. Man könnte ‚simplicitas‘ einfach mit ‚Unkompliziertheit‘ wiedergeben; denn Radulfus erklärt bei der Etymologie dieses Wortes ‚simplicitas‘ als die Haltung ohne einen Bruch, ohne eine Doppeldeutigkeit (sine plica . . . sine duplicitate)⁷⁵. Doch ist jeweils der Zusammenhang zu beachten, innerhalb dessen dieser Begriff verwendet wird. Radulfus kennt nämlich eine gute Unkompliziertheit — im Sinne von ‚Lauterkeit‘, ‚Einfachheit‘, ‚Natürlichkeit‘ oder ‚Aufrichtigkeit‘ — und eine schlechte — im Sinne von ‚Einfalt‘ oder ‚Beschränktheit‘.

Die Aufrichtigkeit nun gibt der Klugheit das rechte Maß, die Klugheit umgekehrt auch der Aufrichtigkeit. ‚Simplicitas‘ ohne Klugheit wird zur Einfalt bzw. Torheit, ‚prudentia‘ ohne Aufrichtigkeit zur Verschlagenheit. Erst wenn beide gleichmäßig mitsammen verbunden sind, ergibt sich daraus die äußerst abgewogene, außerordentliche Tugend der auf-

⁷¹ Vgl. Sp. U. lib. XII c. 38 ed. 728s.

⁷² Sp. U. lib. IX c. 32: Itaque tres sunt partes scientia acquirendi recte, scientia possidendi recte, scientia perfruendi recte, quibus ad praesens supersedemus quam de hiis in exteriori ethica Domino largiente prolocuturi sumus. Cod. Pr 10rb; Pa 165va.

⁷³ Vgl. oben § 2.

⁷⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theol.* II—II, 109, 2 ad 4: Et simplicitas ad hanc virtutem pertinet.

⁷⁵ Sp. U. lib. IX c. 52.

richtigen Klugheit und der klugen Aufrichtigkeit⁷⁶. Beide zusammen machen die eine Tugend aus; umgekehrt sind auch die törichte Einfalt und die einfältige Torheit nur einunddasselbe Laster⁷⁷.

Radulfus gebraucht im folgenden ‚simplex‘ im Sinne von ‚schlicht‘ bzw. ‚beschränkt‘ und greift auf die Erfahrung zurück: unter den Menschen ist der eine beschränkt hinsichtlich des Bösen, der andere hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit. Die Beschränktheit vom Bösen, die sich in den guten Menschen vorfindet, leitet sich ab entweder von einer angeborenen (*naturalis*) oder von einer anerzogenen (*disciplinalis*) Güte. Die geistige Beschränktheit hingegen stammt aus einem naturgegebenen Stumpfsinn oder aus einer Nachlässigkeit. Dementsprechend kann man vier verschiedene Gruppen ‚einfältiger‘ Menschen unterscheiden:

(1) solche, die wohl bezüglich des Bösen, aber nicht bezüglich der Erkenntnis beschränkt sind; diese sind tugendhaft; sie besitzen die kluge Aufrichtigkeit, kraft derer sie recht unterscheiden und auch richtig wählen.

(2) solche, die wohl geistig, aber nicht hinsichtlich des Bösen beschränkt sind — dies ist die törichte Einfalt, die weder recht zu unterscheiden noch recht zu wählen vermag; sie zählt zu den Lastern.

(3) solche, die bezüglich der Erkenntnisfähigkeit wie hinsichtlich des Bösen beschränkt sind. Diese dritte Form der ‚simplicitas‘ vermag zwar nicht genügend zu unterscheiden, trifft aber doch die rechte Wahl; sie zählt zwar noch als Tugend, aber nicht im voll ausgewogenen Sinne.

(4) solche, die geistig nicht beschränkt sind, sich aber auch gegenüber dem Bösen keine ‚Beschränkung‘ auferlegen. Hier liegt eine erheuchelte ‚simplicitas‘ vor; sie ist ein Laster; denn trotz der rechten ‚Diskretion‘, d. h. der Erkenntnis von Gut und Böse, wird doch das Böse gewählt⁷⁸.

⁷⁶ Sp. U. lib. IX c. 52: *Simplicitas quippe temperat prudentiam, prudentia quoque simplicitatem. Et simplicitas sine prudentia fit stultitia et prudentia sine simplicitate fit versutia. Si vero aequilibrata connectantur, utraque moderatissima miraque virtus efficitur videlicet et prudentia simplex et simplicitas prudens. Cod. Pr 19vb; Pa 177va.*

⁷⁷ Sp. U. lib. IX c. 58: *De stultitia vero simplici superius dictum est. Idem enim est vitium simplicitas stulta et stultitia simplex, sicut una eademque virtus potest dici prudentia simplex et simplicitas prudens. Cod. Pr 22bv; Pa 181ra.*

⁷⁸ Sp. U. lib. IX c. 52: *Ceterum hominum alius est simplex a malo, alius ab intellectu. Porro simplicitas a malo nascitur in bonis a bonitate aut naturali aut disciplinali. Simplicitas vero ab intellectu nascitur ab hebétude, naturali aut ab incuria. Ex hac quoque bimembri divisione altera formatur quadrimembris; nam hominum alii sunt simplices a malo et non ab intellectu, alii ab intellectu, sed non a malo, alii ab intellectu et a malo, alii nec ab intellectu nec a malo. Et prima quidem simplicitas est prudens, secunda stulta, tertia vera, quarta ficta. Et prima quidem et bene discernit et bene eligit; secunda nec bene discernit nec bene eligit; tertia parum discernit et bene eligit; quarta bene discernit et male eligit. Prima et tertia virtutes sunt, licet tertia non plenarie sit aequilibrata, secunda vero et quarta vitia sunt. Cod. P 19vb; Pa 177va.*

2. Die kluge Aufrichtigkeit

Gegenüber einer törichten und einer geheuchelten ‚simplicitas‘, die beide als Laster gelten⁷⁹, stellt Radulfus Ardens ‚die kluge Aufrichtigkeit‘ und ‚die weniger diskrete Lauterkeit‘ als Tugenden heraus. In der weise getroffenen Unterscheidung und Wahl von seiten der Patriarchen, Propheten, Apostel und anderer geistlicher Männer sieht er die kluge Aufrichtigkeit bezeugt. An diesen Gestalten hat sich auch unser Verhalten zu orientieren, d. h. wir müssen einerseits klug sein, damit wir nicht durch die Intrigen anderer getäuscht werden, andererseits aber auch aufrichtig bleiben und dürfen anderen nicht mit List eine Falle stellen. In diesem Zusammenhang fehlt auch nicht der Hinweis auf Job als dem vorbildlich aufrichtigen und gerechten Manne sowie auf die Schriftstelle: „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben“ (Mt 10, 16). Radulfus deutet im Sinne dieser Tugend auch die Sendung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube oder in Feuerszungen: Wen der Heilige Geist erfüllt, den macht er aufrichtig gegenüber dem Bösen und brennend für das, was recht ist. Das nach oben strebende Feuer stellt bereits von Natur aus die (auf das Gute ausgerichtete) Richtigkeit der Intention dar⁸⁰.

Neben dieser klugen Aufrichtigkeit gilt auch jene ‚simplicitas‘ noch als Tugend, die nicht genügend unterscheidet, aber schließlich doch das Gute wählt. Radulfus sieht sie bei jenen Menschen gegeben, die das, was sie als ein Gut erkennen, auch mit Sorgfalt tun, dabei ihre Unkenntnis zugeben, gern auf die Worte der Vorgesetzten hören und in Demut gehorchen. Da sie aufrichtig sind, aber auch weniger klar unterscheiden, sind sie auch leichter der Verführung durch schlechtes Wort oder Beispiel ausgesetzt; darum begehen jene, die Ärgernis geben, eine verdammenswerte Sünde⁸¹. Radulfus Ardens illustriert im folgenden diese seine

⁷⁹ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 55 und 56.

⁸⁰ Sp. U. lib. IX c. 53: Est autem prudens simplicitas, dum taxat virorum perfectorum ut patriarcharum, prophetarum et apostolorum ceterorumque spiritualium virorum, qui sapienter et discernunt et eligunt. Unde et de Job dicitur, quod erat simplex et rectus, simplex a malo, et rectus in discernendo. Et ad apostolos quoque Deus loquitur dicens: Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae ut videlicet simplicitas columbae temperet serpentis astutiam et prudentia serpentis columbae simplicitatem. Pariter enim debemus esse et prudentes et simplices, prudentes, ne aliorum fallaciis decipiamur, simplices ne ipsi ceteros dolis supplantemus. Hinc et Spiritus Sanctus datus est sub specie columbae et sub specie ignis, quoniam quos replet et simplices a malo et ferventes in rectitudine facit. Per ignem enim qui naturaliter sursum fertur rectitudo intentionis significatur. Paulus quoque ammonet nos dicens: Nolite parvuli esse sensibus, sed malitia parvuli estote. Cod. Pr 20ra; Pa 177vb—178ra.

⁸¹ Sp. U. lib. IX c. 54: Minus vera dicreta simplicitas est quorundam, qui parum discernunt. Illud tamen bonum quod intelligunt diligenter faciunt suam ignorantiam confitentes, verba maiorum libenter audientes et humiliter oboedientes. Cod. Pr 10ra; Pa 178va.

Ausführungen mit einem langen Abschnitt aus der Vita des Mönchsvaters Antonius, der jedoch in den meisten Abschriften des *Speculum Universale* ausgelassen wurde⁸².

3. Die stumpfsinnige Einfalt

Von der klugen Aufrichtigkeit hebt sich die stumpfsinnige Einfalt als Fehlhaltung jener ab, die fast nichts mehr ihrem Urteil unterwerfen, sondern nach Art der Tiere dahinbrüten, Gott und die Kirche nicht kennen, ja nicht einmal wissen, daß sie eine Seele haben. Sie unterscheiden nicht zwischen Gut und Böse und fordern nur das, was das Fleisch begehrt⁸³. Radulfus interessiert sich gerade bei diesen Menschen dafür, ob sie überhaupt noch zu sittlichem Tun fähig sind und wie es um ihr ewiges Heil bestellt ist. Dabei arbeitet er die verschiedenen Nuancen heraus und betont, daß jene, die bereits aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung (*naturaliter*) stumpfsinnig sind, im Glauben der Kirche und in der Teilnahme an den Sakramenten nach Art der Kinder ihr Heil erlangen können. Anders aber steht es mit jenen, deren Stumpfsinn eine Folge ihres eigenen Lasters ist, die sich also während ihres ganzen Lebens der Ausschweifung, Trunkenheit, Trägheit und Begierde hingegeben haben, deren Geist Tag für Tag mehr verfinstert und geblendet wurde und die schließlich im Alter gänzlich verdummen und dahinbrüten; deren Heil — so meint Radulfus — wagen wir nicht zu verkünden; denn infolge ihrer Sünden wissen sie nichts mehr von Buße und Sündenbekenntnis⁸⁴. Wer jedoch nicht aufgrund eigener Verfehlung, sondern aus Geistesschwäche dem religiösen Leben derart entfremdet wird, verliert deshalb noch nicht seine Verdienste, vorausgesetzt, daß er zuvor ein guter Mensch war; sollte er ohne Sakramentenempfang sterben, so wird auch ihm das Heil — nach Art der Kinder — zuteil⁸⁵.

Radulfus wirft noch die weitere Frage auf: Was geschieht, wenn

⁸² Ebenda: Et bene huiusmodi Dominus prohibet scandalizari, quoniam simplices minus discreti facilius malo verbo vel exemplo possunt scandalizari et ideo damnabilis peccant, qui eos scandalizant . . .

⁸³ Sp. U. lib. IX c. 59: Bruta vero stultitia est quorundam, qui fere nihil discernunt, sed ad instar brutorum animalium brutescunt, Deum et ecclesiam ignorantes, se habere animam nescientes, inter bonum et malum non discernentes, ea sola quae caro desiderat postulantes. Cod. Pr 22vb; Pa 181ra.

⁸⁴ Ebenda. Quorum quidam sic bruti naturaliter existunt et illi quidem in fide ecclesiae et in sacramentorum participatione admodum parvulorum salvari possunt. Quidam vero ad hanc mentis hebetudinem vitio suo detrusi sunt; illi scilicet qui per totam vitam suam ingluviei ebrietati somnolentiae libidinique dediti fuerunt, quorum mente cotidiana crapula magis ac magis contenebrata et excaecata, tandem in senectute penitus hebetescent et brutescunt, quorum salutem non audemus pronuntiare. Cum exigentibus peccatis suis tales sint facti, qui poenitere nesciant nec peccata sua confiteri.

⁸⁵ Ebenda: Si vero non propter peccata, sed propter capitis infirmitatem talis alienatio contingat alicui, si primo bonus exstitit, propter hanc alienationem merita sua non amittit.

jemand in einer derartigen geistigen Verblendung einen Mord oder ein anderes Verbrechen begeht? Es dürfte unsinnig sein anzunehmen, Gott lasse einen seiner Auserwählten in ein Verbrechen fallen und so, d. h. ohne Umkehr aus dieser Welt scheiden⁸⁶. — Diese seine Antwort bezeugt zugleich, daß sich bei Radulfus Ardens — wie übrigens auch bei seinen übrigen Zeitgenossen, ausgenommen Peter Abaelard — die ethische Imputation gegenüber der Erfolgshaftung noch nicht endgültig durchgesetzt hat.

Diese Ausführungen über die Tugend der Aufrichtigkeit sind originelles Gedankengut des *Speculum Universale*. Zwar behandelt auch Petrus Cantor in seinem ‚*Verbum abbreviatum*‘ die Tugend der ‚simplicitas‘ und bringt sie in Zusammenhang mit der Klugheit, wenn er sagt, daß die Klugheit die Aufrichtigkeit begleitet und daß das kluge Urteil von der ‚simplicitas‘ abhängt: je aufrichtiger jemand ist, um so größer ist seine ‚Diskretion‘⁸⁷. Dennoch läßt sich an dieser Stelle weder eine direkte noch eine indirekte Abhängigkeit nachweisen. Lediglich eine Anzahl von Schriftstellen führen beide Autoren gemeinsam an⁸⁸.

VII. *Ausübung der Klugheit und Grenzen dieser Tugend*

1. Der rechte Gebrauch der Klugheit

Es versteht sich von selbst und ist eigentlich eine Tautologie, vom ‚rechten Gebrauch einer Tugend‘ zu sprechen; ist nämlich eine Grundhaltung tugendhaft, so besteht sie gerade darin, daß sie nur richtig ausgeübt zu werden vermag; andernfalls verliert sie ihren Tugendcharakter. Dennoch mag eine solche Redeweise hier angebracht erscheinen; denn Radulfus Ardens sieht in der Tugend einerseits jenes Verhalten, das die Mitte zwischen zwei Extremen darstellt und aus zwei tugendhaften Ausrichtungen resultiert: aus der Grundtugend wie aus der dazu gehörenden Komplementärtugend, etwa aus der Klugheit und der ihr zugehörenden Aufrichtigkeit. Deshalb spricht er sowohl von der aufrichtigen Klugheit als auch von der klugen Aufrichtigkeit⁸⁹. Andererseits handelt er über jede dieser beiden ‚Teiltugenden‘ getrennt und zeigt des öfteren auf, inwiefern eine übertriebene, einseitige Verwirk-

⁸⁶ Ebenda: Et licet discedat sine participatione sacramentorum, salvatur tamen ad instar parvulorum. Sed quid erit, si in illa mentis alienatione homicidium vel aliquod facinus comiserit? Non est rationi consentaneum, quod Dominus in aliquod facinus permittat cadere et sic decedere suorum aliquem electorum.

⁸⁷ Vgl. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c. 128, PL 205, 323 C—D: Hanc simplicitatem comitatur prudentia . . . prudens et discretus in omnibus agendis et omittendis quanto simplicior, tanto discretior.

⁸⁸ Es handelt sich um Job 1, 1. 8; Mt 10, 16; 1 Kor 14, 20 und Spr 10, 9.

⁸⁹ So Sp. U. lib. IX c. 62.

lichung der Grundtugend oder der Komplementärtugend zu Fehlhaltungen und schließlich zum Laster führt. Unter ‚usus prudentiae‘ hat Radulfus *direkt* nur die Ausübung der Klugheit als solcher — nicht die Aufrichtigkeit — vor Augen, wenngleich er letztere dabei nicht ausschließt. Nicht weniger als 18 Kapitel widmet er dem ‚rechten Gebrauch der Klugheit‘⁹⁰.

Es wäre verfehlt, anzunehmen, Radulfus lege hierin nur eine Kasuistik über tugendhaftes Verhalten vor. Im Gegenteil: auch und gerade diese seine Ausführungen sind für die darin genannten sittlichen Verhaltensweisen von grundsätzlicher Bedeutung. Dennoch kann hier nur ein kurzer Überblick gegeben werden.

Der rechte Gebrauch der Klugheit umfaßt

(1) die kluge ‚Meditation‘. Klug ist unser Nachdenken, insofern es ganz und gar gut, feststehend, lebendig-glühend und wirksam ist⁹¹.

(2) das kluge Wirken. Klug handelt, wer tut, was notwendig ist und wer zudem dies mit der erforderlichen Überlegung, Absicht, Lauterkeit, Harmonie, Art und Weise und Vollkommenheit ausführt⁹².

(3) die kluge Belehrung⁹³. Ihr wendet Radulfus seine besondere Aufmerksamkeit zu. Man spürt dabei, wie er mit Leib und Seele nicht nur Theologe, sondern auch Prediger und Magister ist. So stellt er dem, der als Lehrer bestellt ist, die Gewissensfrage: Wer lehren will, möge zu allererst bedenken, ob er selbst in seiner Gelehrsamkeit, in seiner Glaubwürdigkeit (auctoritate) und in seiner Tugendhaftigkeit ein ‚Magister‘ ist⁹⁴. Das Materialobjekt der Lehre gliedert Radulfus formal in folgende sieben Aufgaben:

- (a) Böse zurechtzuweisen;
- (b) Ungebildete zu erziehen;
- (c) Traurige zu trösten;
- (d) Schwache zu stärken;
- (e) Gute zu ermahnen;
- (f) Ratlose zu beraten;
- (g) Uneinige zum Frieden zu veranlassen⁹⁵.

⁹⁰ De bene utentibus prudentia. Sp. U. lib. IX c. 34—51.

⁹¹ Sp. U. lib. IX c. 34: Itaque primus usus prudentiae est prudens meditatio. Est autem meditatio prudens, si sit omnino bona, si constans, si fervens, si efficax. Cod. Pr. 52ra; Pa 183va.

⁹² Sp. U. lib. IX c. 35.

⁹³ Sp. U. lib. IX c. 36.

⁹⁴ Sp. U. lib. IX c. 37.

⁹⁵ Sp. U. lib. IX c. 40: Quid vero cui debeat loqui, considerandum est prudenti. Debet siquidem pravos corrigere, rudes erudire, tristes consolari, infirmos confortare, bonos exhortare, inconsultis consilium dare, discordes pacificare. Cod. Pr 11va; Pa 167va.

(4) klug zu schreiben. Das setzt voraus, daß man weiß, wieviel und was zu berichten ist, warum, wann, auf welche Art und Weise und in welcher Absicht man schreiben sollte⁹⁶.

(5) die eigenen Güter in kluger Weise zu schützen⁹⁷.

2. Fehlhaltungen

Im Zusammenhang mit der Ausübung der Klugheit können sich leicht Fehlhaltungen einschleichen — sei es, daß jemand die ihm von Gott gegebene Klugheit aus Trägheit überhaupt nicht gebraucht, sei es, daß er sie zum Bösen mißbraucht⁹⁸. Der Klugheit steht als Fehlhaltung direkt die Dummheit, der Aufrichtigkeit die Verschlagenheit (*versutia sive duplicitas*) gegenüber. Radulfus unterscheidet eine Dummheit im weiteren Sinne, das ist jenes Verhalten, welches wohl richtig urteilt, aber danach eine falsche Wahl trifft, und eine Dummheit im engeren Sinne, bei der weder das Urteil noch die Wahl gut vollzogen werden. Beiden Gruppen ordnet er eine Anzahl weiterer Fehlhaltungen zu⁹⁹.

3. Die Grenzen der Klugheit

Die Grenzen einer aufrichtigen Klugheit und einer klugen Aufrichtigkeit bestehen darin, daß man weder verschlagen noch stumpfsinnig, weder doppelzüngig noch allzu arglos ist; die Klugheit sollte nicht bis zur subtilen Erforschung böser und unnützer Dinge noch die Einfalt bis zur Unwissenheit des Notwendigen und Zweckmäßigen überspannt werden, sondern den mittleren Weg zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig beschreiten; denn die Mitte ist tatsächlich Maß und Tugend¹⁰⁰. Radulfus unterstützt seine Thesen über die Tugend als der rechten Mitte mit Zitaten aus der Heiligen Schrift und aus Werken von Dichtern und Philosophen und weist eindringlich auf die persönlichen Folgen einer Grenzüberschreitung und auf die Anfechtung von seiten des Teufels hin¹⁰¹.

Damit schließt er seine Ausführungen über die ‚*prudentia*‘. Sieht man von der Tugend des Glaubens ab, so hat Radulfus Ardens im *Speculum Universale* unter den Einzeltugenden der Klugheit den breitesten Raum eingeräumt.

⁹⁶ Sp. U. lib. IX c. 50.

⁹⁷ Sp. U. lib. IX c. 51.

⁹⁸ Sp. U. lib. IX c. 33.

⁹⁹ Vgl. Sp. U. lib. IX c. 58.

¹⁰⁰ Sp. U. lib. IX c. 62: *Termini autem prudentiae simplicis sive simplicitatis prudentis sunt nec esse versutum, nec habetem, nec duplicem, nec nimis simplicem, ut videlicet prudentia non extendatur usque ad perscrutationem malorum vel otiosorum, nec simplicitas usque ad ignorantiam necessariorum vel commodorum. Sed inter haec media via dirigatur.* Cod. Pr 25ra; Pa 183va.

¹⁰¹ Vgl. ebenda.

§ 14 Die Tugend der Gerechtigkeit

I. Wesensbestimmung der ‚iustitia‘

Wohl kaum eine Tugend — wenn man heute diese Benennung überhaupt noch gebraucht — wird in unserer Zeit höher gewertet als die Gerechtigkeit. Sie zählt zu jenen Grundhaltungen und Erfordernissen, die menschliches und auch völkisches Zusammenleben überhaupt erst ermöglichen. Man ist heute geradezu ängstlich darum bemüht, in steter Reflexion möglichst alle ‚Menschenrechte‘ zu erfassen und auch gesetzmäßig mehr oder weniger ausführlich zu verankern. Gerechtigkeit ist Grundpostulat einer menschenmöglichen und menschenwürdigen Existenz. — Trotzdem sind diese Erkenntnisse nicht ganz neu. Schon seit ältesten Zeiten haben Ethiker und Philosophen betont, daß der Mensch grundsätzlich einem jeden sein Recht zuerkennen sollte. Dieser Forderung begegnen wir bei Platon und Aristoteles ebenso wie bei den Kirchenvätern Ambrosius und Augustinus oder im ‚Corpus Iuris Civilis‘. Sie wurde auch in verschiedenen Umformulierungen von den Theologen des Mittelalters übernommen¹. Einige von ihnen stellen sie sogar an die Spitze aller sittlichen Tugenden.

Radulfus Ardens gibt zu Beginn von liber X eine nüchtern-sachliche Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, die zudem von ihm — wohl nicht unbeabsichtigt — sehr allgemein gehalten ist:

Gerechtigkeit ist der Wille, sich gegenüber einem jeden richtig zu verhalten².

In dieser allgemeinen Formulierung umschließt die vorliegende Definition die verschiedensten Formen der Richtigkeit, die für sich genommen allein noch nicht die Gerechtigkeit ausmachen. Radulfus zählt deren vier auf:

- (a) das sachlich richtige Handeln (*rectitudo operum*);
- (b) das rechte Tun aufgrund des Glaubens (*rectitudo fidei*);
- (c) das rechte Tun aufgrund der Gesinnung (*rectitudo intentionis*);
- (d) das rechte Tun aufgrund des Endzieles (*rectitudo finis*).

¹ Vgl. hierzu J. PIEPER, *Das Viergespann* 65—161; DThA Bd. 18; W. BRACHTHÄUSER, *Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit*. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigskeitslehre des hl. Thomas von Aquin (Diss.), Köln 1941.

² Sp. U. lib. X c. 1: *Iustitia igitur est rectitudo semet exhibendi erga unumquemque*. Cod. Pr 26vb; Pa 185rb. Wenn Radulfus zwar nicht ausdrücklich den „Willen“ zum gerechten Verhalten nennt, so ist dies doch inhaltlich durch die von ihm gebrauchte Gerundivform ‚exhibendi‘ gesagt. Damit hebt sich diese Definition ab von jener aktualistischen Formulierungen „Gerechtigkeit heißt jedem das Seine geben“ (*sum cuique*).

Unter gesinnungsmäßigem rechten Handeln versteht der Magister, daß die Werke der Gerechtigkeit nicht aus Furcht, sondern aus Liebe zu Gott verrichtet werden, unter dem rechten Tun aufgrund des Endzieles aber, daß man von diesen Werken nicht zeitlichen, sondern ewigen Lohn erwartet. Die erste Definition des sachlich richtigen Handelns gilt auch für die Ungläubigen, insofern sie das Rechte tun. Entsprechend der ‚rectitudo operum et fidei‘ aber handeln auch noch jene Christgläubigen, die nicht um der Liebe Gottes willen, sondern aus knechtischer Furcht das Rechte tun. Der Magister zitiert hierzu einen Vers aus Horaz: „Die Bösen lehnen es ab zu sündigen aus Furcht vor der Strafe, die Guten aus Liebe zu den Tugenden“³. Aber auch jenes Tun, das sachlich richtig, gläubig und in der rechten Absicht, nur ohne das geforderte Endziel getan wird, wäre noch nicht gerecht. Dies gilt z. B. für jene Juden, die allein um des irdischen Gutes willen Gott dienen und denen der Prophet zuruft: „Wenn ihr willig auf mich hört, werdet ihr die Güter des Landes essen“ (Is 1, 19). Erst wenn beim sittlichen Handeln alle vier Formen des Richtigeins zusammen gegeben sind, trifft die Definition ausschließlich für jene gläubigen Gerechten zu, die das Rechte tun, die zudem den rechten Glauben besitzen und die die rechte Absicht wie auch die rechte Hoffnung hegen⁴.

Radulfus engt also die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit auf das Tun der rechtgläubigen Christen ein und bekundet damit bereits, daß er diese Tugend als spezifisch christliche, vom Glauben geprägte ‚virtus‘ versteht.

Im Unterschied hierzu heben sich die im 12. Jahrhundert vielfach gebrauchten Umschreibungen der ‚iustitia‘ von Cicero, von dem Autor der Schrift ‚Moralium dogma philosophorum‘ und von der ‚Ysagoge in theologiam‘ ab. Darin wird die ‚iustitia‘ auf die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft hin definiert als die ‚virtus conservatrix humane societatis‘⁵. Das Verhältnis des einzelnen zum einzelnen, also die sogenannte Tauschgerechtigkeit, kommt hierin nicht genügend zum Ausdruck. Alanus übernimmt in seinen Tugendtraktat die Definition der ‚iustitia‘ aus der Ysagoge⁶. Das Opusculum ‚De fructibus carnis et spiritus‘ da-

³ HORATIUS FLACCUS, *Epist.* lib. I c. 16: Ad Quintium, vers 51 s. ed. cit. 268.

⁴ Vgl. Sp. U. lib. X c. 1.

⁵ CICERO, *De inventione* lib. II c. 53 n. 160: Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem (ed. Orellius 194); *Moralium dogma philosophorum*, ed. Holmberg 12, 3s.: Iustitia est virtus conservatrix humane societatis et vite communitatis; *Ysagoge*, lib. I ed. Landgraf 74, 26–75, 1: Iustitia autem est virtus communi utilitate servata ius suum cuique conferens (ed. Orellius 195).

⁶ ALANUS VON LILLE, *De virtutibus* c. 1a. 2 ed. LOTTIN 52, 27s.: Iustitia est virtus ius suum cuique tribuens, communi utilitate servata.

gegen hebt in der Umschreibung der Gerechtigkeit neben dem Gemeinschaftsgedanken die Würde des einzelnen hervor, die nicht geleugnet werden darf⁷. In der Formulierung des *Speculum Universale* ‚Gerechtigkeit ist die Bereitschaft, sich gegenüber einem jeden richtig zu verhalten‘ sind alle diese verschieden nuancierten Definitionen mit enthalten. Am nächsten kommt die von Radulfus vorgelegte Definition der von Macrobius überlieferten plotinischen Bestimmung: „Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, einem jeden das Seine zu gewähren“⁸. Daß diese neuplatonische Umschreibung der ‚iustitia‘ im 12. Jahrhundert durchaus gebräuchlich war, bezeugt das *Florilegium Morale Oxoniense*⁹.

II. Bedeutung und Ursprung der ‚iustitia‘

1. Die Gerechtigkeit als Mutter aller Tugenden

Die Größe und Bedeutung der ‚iustitia‘ erhellt daraus, daß sie bereits vom Psalmisten als ‚Pforte Gottes‘ gepriesen wird: „Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit, ich werde durch sie eintreten und den Herrn bekennen; dies ist des Herren Pforte, die Gerechten treten durch sie ein“ (Ps 117, 19s)¹⁰.

Weiterhin gilt die Gerechtigkeit als Mutter sämtlicher Tugenden; sie umfaßt alle und leitet sie. Ihretwegen wird der Mensch gerecht, gut und heilig genannt. Ohne sie ist der Glaube untätig, die Klugheit verschlagen, die Tapferkeit gewalttätig, die Maßhaltung nichtig, die Liebe verkehrt, die Barmherzigkeit gottlos, die Hoffnung töricht, die Keuschheit fruchtlos und die Demut unnütz. Die Gerechtigkeit ist die ‚virga directionis‘, die der Prophet für Christus verheißen hat, wenn er sagt: „Gott, dein Thron währt auf ewige Zeiten; ein Szepter der Gerechtigkeit ist das Szepter deines Reiches“ (Ps 44, 7)¹¹.

⁷ Ps. HUGO VON ST. VICTOR. *De fructibus carnis et spiritus* c. 13: Iustitia est, per quam communitatis gratia tenetur et sua cuique dignitas non negatur (PL 176, 1003A).

⁸ MACROBIUS, *In somnium Scipionis* lib. I cap. 8 ed. Paris 1524 fol. 9v.

⁹ FLORILEGIUM MORALE OXONIENSE, ed. Delhaye 88, 1: Iustitie est servare unicuique suum.

¹⁰ Sp. U. lib. X c. 4: Quanta est virtus iustitiae? Iustitia est porta Dei, qua scilicet Deus ad nos et nos ad Deum intramus. Unde Psalmista: Aperite mihi portas iustitiae et ingressus in eas confitebor Domino. Haec porta Domini, iusti intrabunt in eam. Cod. Pr 27ra; Pa 185va—vb. Die Zählung der Psalmen erfolgt entsprechend der Textvorlage des Radulfus nach der Vulgata.

¹¹ Ebenda: Iustitia est mater omnium virtutum omnes comprehendens et omnes dirigens. Sic enim dicitur homo iustus, quemadmodum bonus et sanctus. Sine iustitia nequit esse aliqua virtus. Enimvero sine iustitia fides est otiosa, prudentia versuta, fortitudo violenta, temperantia vana, dilectio prava, misericordia impia, spes inanis, castitas infructuosa, humilitas inutilis. Iustitia est virga directionis, quam Propheta Christum praedixit habiturum dicens: Sedes tua Deus in saeculum saeculi, virga directionis virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem.

Schließlich preist Radulfus die ‚iustitia‘ noch als Richtschnur, Regel und Lot, nach dessen Maß das himmlische Jerusalem gebaut wird. Sie ist das Gleichmaß, die Waage, das Gleichgewicht, das zu gebrauchen uns Gott befiehlt. Sie ist der Stab des Moses, mit dem er sein Volk regierte, der Stab Aarons, der ausschlug und blühte, das Szepter der Reiche, der Stab der Bischöfe, das ‚kirchliche Schwert‘ (gladius ecclesiasticus), von dem es heißt: „Wer kein Schwert hat, der verkaufe seinen Mantel und kaufe sich ein Schwert“ (vgl. Lk 22, 36)¹².

2. Natürlicher und übernatürlicher Ursprung der Gerechtigkeit

Als ‚virtus discretiva‘ besitzt die Gerechtigkeit ihren Ursprung in der ‚ratio‘, wobei allerdings auch der Glaube, die Klugheit und die wirkende und mitwirkende Gnade beteiligt sind¹³. Unter der ‚gratia operans praeveniens‘ versteht der Magister die erste, den Menschen heiligende Gnade, die seinem Tun vorausgeht, unter der ‚gratia cooperans‘ dagegen jene Gnade, die zusammen mit dem Menschen eine übernatürliche, dem ewigen Heil dienende Wirkung vollbringt¹⁴. Dabei handelt es sich offensichtlich um einunddieselbe Gnade; vor der eigenen persönlichen Beteiligung wird sie als wirkende bzw. als alleinwirkende Gnade tätig und regt den Menschen zur Mitarbeit an. Sobald aber der Mensch auf Anstoß der Gnade hin am Guten mitwirkt — also im eigentlichen Sinn erst sittlich tätig wird —, verliert diese Gnade den Charakter des ‚operans‘ und wird zur ‚cooperans‘, zur mitwirkenden Gnade. Die natürliche Richtigkeit des Handelns spricht der Magister der ‚ratio‘ zu. Sie vermag sehr wohl auch ohne die ‚lex‘ — das im Alten Bund gegebene Sittengesetz — den Weg der Wahrheit aufzuzeigen; doch zum rechten Handeln (ad hoc) ist sie von sich heraus nicht fähig. Darum kommt ihr die göttliche Gnade zu Hilfe; sie erleuchtet den Verstand und befreit und bereitet den Willen¹⁵.

¹² Ebenda: Iustitia est linea, regula, perpendicularum, ad cuius rectitudinem polliuntur et quadrantur ligna et quadri et parietas, de quibus coelestis Jerusalem aedificatur. Iustitia est aequa libra, aequa statera, aequum pondus, quod nos habere praecipit Deus. Iustitia est virga Moysi, qua populum Dei rexit, virga Aaron, quae fronduit et floruit, ceptum regnum, baculus pontificum, gladius ecclesiasticus, de quo dicitur: Qui non habet gladium, vendat tunicam suam et emat gladium. — Radulfus hat hier den Schrifttext „Wer nichts hat“ in seinem Sinne geändert zu „Wer kein Schwert hat“. — Übrigens preist auch Alanus von Lille einmal in ähnlicher Weise die ‚iustitia‘ als ‚virga‘ des Moses, weiterhin als ‚ventilabrum‘, als ‚fornax‘, ‚gladius‘ und ‚ferrum‘. Vgl. *Summa de arte praedicatoria* c. 19 PL 210, 150D.

¹³ Sp. U. lib. X c. 2: Oritur autem iustitia, ut praesignificatum est, ex ratione, fide prudentiaque mediantibus praevia tamen gratia operante et cooperante. Cod. Pr. 26vb; Pa 185rb—va.

¹⁴ Vgl. die Texte zur Gnadenlehre in Sp. U. lib. II c. 8 und c. 10.

¹⁵ Sp. U. lib. X c. 2: Ratio quippe naturalis rectitudo est, quae etiam sine lege viam veritatis potest nobis demonstrare. Unde Psalmista: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Et statim: Quis ostendit, subiungit dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, dedisti laetitiam. Sed quia ratio per se ad hoc est insufficiens, supponit auxilium gratiae

Für Radulfus gibt es also gerechtes tugendhaftes Wirken nur unter Anstoß *und* unter Mitwirkung der Gnade. Der übernatürlich-gnadenhafte, dynamische Charakter der Tugend wird gerade hier besonders deutlich hervorgehoben.

III. Aufteilung der Gerechtigkeit

1. Die heilsgeschichtliche Aufteilung

In der Aufteilung der Gerechtigkeit geht Radulfus Ardens nicht einfachhin nach der klassischen Grundeinteilung vor, die im Anschluß an Aristoteles drei nicht mehr aufeinander rückführbare Grundverhältnisse des Gemeinlebens annimmt: Das Verhältnis von Mensch zu Mensch, das die sogenannte kommutative oder ausgleichende Gerechtigkeit fordert, das Verhältnis der Gemeinschaft zu ihren Gliedern, das die distributive oder verteilende Gerechtigkeit notwendig macht, und das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft; es verlangt die legale Gerechtigkeit, d. h. die Ein- und Unterordnung unter die von der Gemeinschaft zum Wohle des Ganzen erlassenen Gesetze¹⁶. Dieser ‚philosophischen‘ Aufteilung folgt jedoch Radulfus Ardens nicht. Er denkt stärker heilsgeschichtlich und unterscheidet dementsprechend

- a) eine Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legis*) ; sie trifft zu für die Juden und ist charakteristisch für die alttestamentliche Zeit.
- b) eine ‚evangelische Gerechtigkeit‘ (*iustitia evangelii*) ; sie kennzeichnet den gegenwärtigen Heilsstand der Christen.
- c) eine richtende Gerechtigkeit (*iustitia iudicii*). Sie ist die Gerechtigkeit derer, denen richtende und leitende Gewalt anvertraut wurde¹⁷.

2. Die falsche Gesetzesgerechtigkeit

Im folgenden übt der Magister Kritik an der Gesetzesauffassung der Juden. Allerdings will er den Inhalt des Gesetzes selbst nicht in Frage stellen, sondern nur die Praxis des größten Teiles der Pharisäer: Die ‚*iustitia legis*‘ ist nicht deshalb eine falsche Gerechtigkeit, weil etwa im Gesetz etwas Falsches enthalten wäre, sondern weil das Gesetz miß-

divinae, quae et rationem illuminat et voluntatem liberat et parat. Cod. Pr 26vb—27ra; Pa 185va.

¹⁶ Vgl. hierzu J. PIEPER, *Das Viergespann* 65—161; DERSELBE, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949.

¹⁷ Sp. U. lib. X c. 5: Dividitur autem iustitia in tres species; nam iustitia alia est legis, alia evangelii, alia iudicii. Et prima est quidem Iudaeorum sive Iudaizantium, secunda Christianorum, tertia iudicium iuste iudicans. Cod. Pr 27rb; Pa 185vb. Vgl. hierzu auch K. WEINZIERL, *Die Restitutionslehre der Frühscholastik*, München 1936, 126 ff.

braucht wurde. Dieser Mißbrauch von seiten der Juden aber vollzog sich auf fünffache Weise: (1) durch Heuchelei, insofern die Juden Opfergesetze und gewisse kleinere Vorschriften äußerlich beobachteten, die schwerwiegenden Gerechtigkeits- und Sittengesetze dagegen übertreten; (2) durch Anmaßung, insofern sie glaubten, aufgrund der Gesetzeswerke und ohne Gnade gerechtfertigt zu werden; (3) durch Stolz, insofern die Sünder, die sich über die Gesetzesgerechtigkeit erregten, einfach aus dem Wege geschafft wurden; (4) durch Furcht, insofern diese Gesetze nicht aus Liebe, sondern aus Furcht eingehalten wurden; (5) durch ein nichtiges Ziel, insofern für die Gesetzesgerechtigkeit kein himmlischer, sondern irdischer Lohn bereitstand, nämlich der Überfluß von Getreide, Wein und Öl. Zwar gab es auch Juden, die das alte Gesetz in geistiger Weise befolgt haben; aber dies waren nur wenige. Nach der großen Zahl derer, die das Gesetz mißbrauchten, wurde darum die ‚iustitia legis‘ als ‚falsche Gesetzesgerechtigkeit‘ bezeichnet¹⁸.

3. Die notwendige richterliche Gerechtigkeit

Der ‚iustitia iudiciaria‘ widmet Radulfus nicht weniger als 33 Kapitel des zehnten Buches. Diese richterliche Gerechtigkeit ist notwendig. Entsprechend der mittelalterlichen Gewaltenlehre von der geistlichen und der weltlichen Gewalt teilt Radulfus die ‚iustitia iudiciaria‘ auf in eine kirchliche (ecclesiastica) und in eine öffentlich-zivile (forensis — civilis). Beide gliedern sich wiederum auf in die innere gerechte Haltung (iustitia mentalis), in die Richtigkeit des Urteils (iustitia examinatoria) und in die gerechte Vollstreckung (iustitia executoria)¹⁹. Neben verschiedenen rechtlichen Fragen — z. B. den 13 ‚titula possessionis‘²⁰ — bietet der Magister hierin für den Juristen, speziell für den, der in der rechtsprechenden und in der rechtsvollziehenden Tätigkeit steht, gewissermaßen eine kleine Standesethik. Die geforderte Komplementärtugend zur richtenden Gerechtigkeit sieht Radulfus in der Milde (clementia)²¹.

Gerade im Zusammenhang mit der Tugend der Milde redet Radulfus den Vorgesetzten scharf ins Gewissen: Jeder Vorgesetzte, Fürst oder ‚praelatus‘, muß bedenken: Wie die einzelnen Glieder ohne das Haupt nicht bewegt werden können, so vermag auch das Haupt sich nicht aufrechtzuhalten ohne die Glieder. Das Haupt ist also für die Glieder ebenso

¹⁸ Vgl. Sp. U. lib. X c. 5.

¹⁹ Sp. U. lib. X c. 32—64.

²⁰ Ebenda c. 41—53

²¹ Ebenda c. 57.

notwendig wie umgekehrt die Glieder für das Haupt. Niemals kann darum ein Glied vom Ganzen des Körpers getrennt werden, ohne daß es das Haupt schmerzt; ebenso darf auch kein kirchlicher Vorgesetzter jemanden aus der Gemeinschaft seines Volkes ausscheiden, ohne daß es ihm Schmerz bereitet und er darüber seufzt. Ohne Zweifel zeigt sich jener ‚praelatus‘ nicht als ein wahres Haupt, der einen anderen ohne Wehklagen vom Leib des Volkes zu trennen vermag. Grausam und nicht gerecht ist darum der Vorgesetzte, der schnell, ohne Überlegung, wegen und freudig eine Strafe verhängt. Er zeigt sich darin nicht als ein König, sondern als Tyrann. Der gute Fürst wird zwar keinen Straffälligen ohne Bestrafung ausgehen lassen; aber er muß die Strafe so fällen, daß der Schuldige darüber nicht stöhnt, sondern vielmehr bekennt, daß er sie verdient habe²².

Mit feiner psychologischer Unterscheidungsgabe wird also hier ein pädagogischer Hinweis für das rechte Strafen gegeben.

4. Die wahre evangelische Gerechtigkeit

Die Hauptaufmerksamkeit des Magisters aber richtet sich auf die sogenannte evangelische Gerechtigkeit. Weder bei den zeitgenössischen Theologen Alanus von Lille²³, Simon von Tournai²⁴ und Petrus Cantor²⁵ noch auch bei Gregor dem Großen, Hugo von St. Victor²⁶ und Petrus Lombardus, den Autoritäten des Radulfus, begegnen wir dem Begriff der ‚iustitia evangeli‘.

Auf den Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Gesetzmäßigkeit weist der Magister an anderer Stelle hin: Wenn gleich das Evangelium dieselben sittlichen Gebote besitzt, so unterscheiden sich diese dennoch von den Geboten des alttestamentlichen Gesetzes durch gewisse Ergänzungen (suppletiones), Widerrufe ge-

²² Sp. U. lib. X c. 57: Debet quippe considerare princeps sive praelatus, quod sicut membra non possunt regi sine capite, ita nec caput potest sustentari sine membris. Et sicut caput est necessarium membris, ita et membra sunt necessaria capiti. Et ita numquam unumquemque de populo de integritate sui corporis esse et quemadmodum non potest aliquod membrum ab integritate corporis amputari, quin caput doleat. Ita non debet praelatus aliquem ab integritate populi sui resecare quin doleat et gemat. Ille nimirum praelatus ostendit se verum caput non esse, qui aliquem de corpore populi sine gemitu potest amputare. Crudelis est igitur praelatus non iustus, qui cito, qui sine deliberatione, qui audacter, qui laetus punit; nec se in hoc regem, sed tyrannum ostendit. Bonus igitur princeps ut qui ab eo punitur, non conquaeratur, sed magis promeruisse se confiteatur. Cod. Pr 41va—vb; Pa 205rb.

²³ Vgl. ALANUS VON LILLE, *Tractatus De virtutibus* c. 1 a. 2 ed. LOTTIN 52s.; *Summa de arte praedicatoria* c. 19, PL 210, 149D—151B.

²⁴ Vgl. SIMON VON TOURNAI, *Summa* Cod. B fol. 34rb: Est autem iustitia habitus mentis bene constitute ad reddendum Deo et proximo, quod suum est (Cod. A fol. 51ra—51rb).

²⁵ Vgl. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c. 119 PL 205, 308B—309C.

²⁶ Vgl. HUGO VON ST. VICTOR, *De sacramentis* lib. I pars 8 c. 8, PL 176, 310D—311B.

setzlicher Erlaubnisse oder Zugeständnisse (*revocationes legalium permissiones*) und durch einige Räte (*consilia*)²⁷.

Zu den Ergänzungen zählt vor allem die Ausweitung der Aktmoral des Alten Testaments auf die Gesinnungsmoral des Neuen Bundes. Unter Bezug auf die Herrenworte der Bergpredigt betont der Magister, daß eben nunmehr nicht bloß die schlechte ‚actio‘ des Mordens, sondern bereits der Wille zur bösen Tat verbrecherisch ist. Das besagt jedoch nicht, daß die Sünde durch die Ausführung gegenüber dem bloßen bösen Willen nicht doch noch eine Steigerung erfahren kann²⁸.

Bei den ‚Widerrufen gewisser gesetzlicher Erlaubnisse‘ denkt Radulfus unter anderem an das Mosaische Gesetz, die Ehefrau gegebenenfalls mit einem Scheidebrief zu entlassen. Er sieht dieses alttestamentliche Zugeständnis darin begründet, daß es zur Vermeidung eines größeren Übels erlassen wurde: besser ist es nämlich, die Frauen zu entlassen, als sie im Haß zu töten. Dieses Zugeständnis hat der Herr aufgehoben mit den Worten: Niemandem ist es gestattet, seine Ehefrau zu entlassen, aufgenommen wegen Ehebruchs; dann aber mögen beide unverheiratet bleiben oder sich wieder versöhnen (vgl. Mt 5, 32)²⁹. Ebenso sieht Radulfus in der alttestamentlichen Erlaubnis des Schwörens ein für die damalige Zeit erforderliches Zugeständnis, das zur Verhütung eines größeren Übels das geringere in Kauf nimmt: Der Herr wollte eben, daß das Volk eher bei seinem Namen als bei dem Namen gewisser Götzenbilder schwöre, daß es lieber ihm Fleischesopfer darbringe, als daß es einem bösen Geist opfere. Auch diese Erlaubnis hebt der Herr im Neuen Bund auf und verbietet, ‚beim Himmel‘ oder ‚bei der Erde‘ zu schwören; die Rede sei vielmehr ‚Ja, ja, nein, nein‘; was darüber hinausgeht, ist vom Bösen (vgl. Mt 5, 34—37), d. h. ist begründet in dem Übel der Ungläubigkeit jener, die nicht glauben wollen. Daher ist das Schwören nicht schlechthin gut, sondern nur in der Notsituation, eben dann, wenn die Hörer zögern, das zu glauben, was für das eigene Heil von Wichtigkeit ist³⁰.

²⁷ Sp. U. lib. VIII c. 98: In Evangelio vero eadem sunt mandata moralia, quae et in lege. Verumtamen quasdas Dominus ponit in Evangelio superadditiones, quarum quaedam sunt suppletiones vel potius expositiones, quaedam legalium permissionum revocationes, quaedam consilia, quaedam praecepta quibusdam consiliis. Cod. P 125va; Pa 144va—vb.

²⁸ Vgl. ebenda.

²⁹ Sp. U. lib. VIII c. 99: Erat itaque in lege permissio, ut qui vellet uxorem suam dimittere daret ei libellum repudii, quod quidem permissum est propter maioris criminis evitationem; melius quippe erat eas dimittere quam eas ex odio occidere. Ceterum hanc permissionem Deus revocat et prohibet dicens: Non licet alicui uxorem dimittere, nisi ob solam fornicationem et tunc manere innuptum utrumque aut reconciliari. Cod. P 125vb; Pa 145ra. Radulfus gibt den Text nur sinngemäß wieder.

³⁰ Ebenda.

Unter den Räten, die im Neuen Bund im Unterschied zu alttestamentlichen Gepflogenheiten erteilt werden, nennt der Magister den Rat der Vollkommenheit, sich dem zugefügten Unrecht nicht zu widersetzen. Dieser Rat enthält gleichzeitig das allgemeine Verbot, Böses mit Bösem zu vergelten. Er macht das alttestamentliche Talion-Gesetz ungültig³¹. Radulfus erwähnt schließlich noch weitere Räte, die dem Christen auf dem Weg zur Vollkommenheit dienen³², und die die Eigenart der neutestamentlichen Gesetzlichkeit herausstellen. Auf diesem Hintergrund müssen die Ausführungen des zehnten Buches über die ‚iustitia evangelii‘ verstanden werden.

Für den Christen kann darum die Tugend der Gerechtigkeit nur eine ‚evangelische Gerechtigkeit‘ bedeuten. Sie ist jene Grundhaltung, kraft deren wir einem jeden das zukommen lassen, was ihm gebührt. Dies wird bereits vom Herrn in der Schrift mit den Worten befohlen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ (Mt 22, 21). Desgleichen gebietet der Apostel den Römern: „Entrichtet allen, was ihr ihnen schuldig seid; Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht und Ehre, wem Ehre gebührt. Bleibet niemandem etwas schuldig außer, daß ihr einander liebet“ (Röm 13, 7—8)³³.

Dieser eigentliche Kern christlicher Gerechtigkeitshaltung bedarf jedoch im einzelnen noch einer genaueren Erläuterung; es erhebt sich nämlich sofort die Frage: Was ist für einen jeden das Seine? Wem kommt was zu? Der Magister bietet hierzu eine Kasuistik jener ‚officia‘, die sich für jeden, der die Gerechtigkeit ausüben will, ergeben können.

IV. Die Gerechtigkeitspflichten

1. Die Verpflichtungen gegenüber Gott

Unter den Gerechtigkeitspflichten, die für den Menschen anstehen, nennt der Magister an erster Stelle den Gottesdienst (religio). Die Verpflichtung, Gott zu ehren und zu preisen, gründet im Geschöpfsein, in den zahlreichen Wohltaten, die Gott dem Menschen erwiesen hat, im göttlichen Gebot, wonach der Diener seinen Herrn ehren soll, in der

³¹ Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 100.

³² Vgl. Sp. U. lib. VIII c. 101.

³³ Sp. U. lib. X c. 6: Iustitia vero evangelica est virtus, per quam exhibemus unicuique, quod debemus. Hinc Dominus in Evangelio: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Et Apostolus ad Romanos: Reddite omnibus debita, qui tributum tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem honorem. Cod. Pr 27va; Pa 186rb—va.

Furcht vor Gottes Gericht und in der Belohnung, die Gott dem, der ihn als Herrn anerkennt und ehrt, verheißen hat³⁴.

Sicherlich besteht die ‚religio‘ in hervorragender Weise darin, daß wir Gott als den über alle Kreatur erhabenen Schöpfer und als unseren Herrn verehren. Dennoch aber weitet sich dieser ‚Gottesdienst‘ noch aus. Wir verehren Gott auch in den heiligen Handlungen (in caeremoniis), in seinen Dienern und in seinen Knechten³⁵.

2. Die Verpflichtungen gegenüber der eigenen Person

An zweiter Stelle nennt Radulfus Ardens die Pflicht eines lautereren Verhaltens gegenüber sich selbst (puritatem)³⁶. Diese Lauterkeit hat sich zu zeigen im Reden, im Denken und im Tun. Darum unterscheidet man

- (1) eine ‚puritas oris‘: die Wahrheit der Rede; sie besitzt, wer in seinen Worten nicht hinterlistig ist.
- (2) eine ‚puritas cordis‘: die Herzensreinheit; sie ist dem zueigen, der in seinem Herzen die Wahrheit spricht.
- (3) eine ‚puritas actionis‘: die Richtigkeit des Tuns; sie kommt jenem zu, der die Gerechtigkeit auch „wirkt“, d. h. in die Tat umsetzt³⁷.

Man würde gerade zu den Pflichten gegenüber der eigenen Person noch ausführlichere Darlegungen erwarten. Radulfus jedoch begnügt sich mit einigen wenigen Sätzen, verweist aber auf seine vorausgehenden Ausführungen über die ‚munditia mentis‘³⁸ und auf die noch geplanten ‚De veritate oris‘ und ‚De rectitudine operis‘³⁹. Über ‚die Wahrheit der Rede‘ handelt liber XIII, über ‚die Richtigkeit des Werkes‘ jedoch fehlen uns die Texte — also auch an dieser Stelle wiederum ein Hinweis auf ein noch geplantes 15. Buch.

³⁴ Sp. U. lib. X c. 8. Die Faktoren, die Radulfus für eine Begründung der einzelnen Verpflichtungen aufzählt, wiederholen sich in verschiedenster Auswahl mehrmals. Es sind dies vor allem: ‚ex natura, ex merito, ex praecepto, ex timore, ex promissione, ex dilectione, ex mandato, ex fide, ex utilitate‘. Mit diesen Begründungen will Radulfus gleichzeitig einige Motive für das Streben nach Gerechtigkeit aufzeigen.

³⁵ Sp. U. lib. X c. 8: Superexcellenter eum veneramur, quando cum super omnem creaturam tamquam creatorem et Deum nostrum veneramur. Veneramur autem eum in se, in suis caeremoniis, in suis ministris et servis. Cod. Pr 28ra; Pa 187ra.

³⁶ Sp. U. lib. X c. 9.

³⁷ Ebenda: Porro puritas alia est oris, alia est cordis, alia est actionis. Prima est munditia cordis, secunda est veritas oris, tertia est rectitudo actionis. Cod. Pr 28va; Pa 187vb.

³⁸ Vgl. Sp. U. lib. I c. 9 und 10. Radulfus definiert in cap. 9 die ‚munditia mentis‘ als die Lauterkeit, keiner Unsittlichkeit zuzustimmen. In cap. 10 nennt er die ‚evitatio turpitudinis‘ und die ‚exornatio pulchritudinis‘ als die konstitutiven Elemente dieser ‚Reinheit des Geistes‘.

³⁹ Sp. U. lib. X c. 9: Ceterum de hiis ad praesens silemus, quoniam de munditia mentis superius dictum est. De veritate oris et de rectitudine operis in sequentibus Domino largiente dictur sumus. Cod. Pr 28va; Pa 188ra.

3. Die Verpflichtungen gegenüber den Mitmenschen

Wenn es wesentlich zur Gerechtigkeit des Christen gehört, einem jeden zu geben, was ihm gebührt, so zeichnen sich darin vor allem die Verpflichtungen gegenüber den Mitmenschen ab. Radulfus zählt diese in einer gewissen polaren Zusammenstellung im einzelnen auf. So schulden wir:

(1) Ehrerbietung (*honorem*) den Eltern⁴⁰ und Familiensinn (*familiaritatem*) allen unseren Hausgenossen⁴¹.

(2) Unterwerfung (*subiectionem*) den Herrschern⁴² und echte Herablassung (*condescensionem*) denen, die geringer sind als wir; von Natur aus sind nämlich alle Menschen gleich⁴³.

(3) Gehorsam (*oboedientiam*) unseren Vorgesetzten⁴⁴ und echte Führung (*gubernationem*) unseren Untergebenen, besonders Schutz in Gefahren, Vorsorge in den nützlichen Dingen und Gerechtigkeit in den zu schlichtenden Streitigkeiten.

(4) die rechte Unterscheidung (*differentiam*) zwischen denen, die uns gleichgestellt sind und Ehrerbietung (*reverentiam*) gegenüber den ehrwürdigen Personen. Mit der ‚*differentia*‘ meint der Magister vor allem die Fähigkeit, auch unter Gleichgestellten eine Rangordnung anzuerkennen. Er sagt dabei ausdrücklich: Wenn die Gleichgestellten rechte Gefährten sind, wenn einer gegenüber dem anderen zurücktritt, wird unter ihnen Friede herrschen. Will aber keiner dem anderen nachgeben, so wird ein jeder dem anderen widerstehen und sich ihm voransetzen, und so entsteht unter ihnen ein Streit. Kurz und gut: Friede kann es bei jenen Menschen nicht geben, die unter sich nicht zu unterscheiden vermögen.

(5) Barmherzigkeit (*misericordiam*) den erbarmenswerten Menschen, Gemeinschaft (*communitatem*) unseren Freunden und Geduld unseren Feinden.

(6) Vergeltung (*vicissitudinem*) unseren Wohltätern und Zurechtweisung (*correctionem*) jenen, die sich gegen uns verfehlen⁴⁵.

(7) unseren Arbeitern ohne Aufschub ihren verdienten Lohn (*mercedem suam reddere*) und unserem Gläubiger zum festgelegten Termin das Geliehene (*debitum reddere*).

⁴⁰ Sp. U. lib. X c. 10.

⁴¹ Ebenda c. 11.

⁴² Ebenda c. 12.

⁴³ Ebenda c. 13.

⁴⁴ Ebenda c. 14. Mit ‚*praelati*‘ meint Radulfus, wie der folgende Text dieses Kapitels zeigt, vornehmlich die kirchlichen Vorgesetzten.

⁴⁵ Sp. U. lib. X c. 15—22.

(8) getreue Bewahrung dessen, was uns anvertraut wurde und die Rückerstattung an den Eigentümer (*depositum servare et reddere*).

(9) allen Menschen aber Herzensliebe, Wahrheit der Rede und das Gleichmaß des Werkes⁴⁶.

Radulfus Ardens hat hiermit so ziemlich alle irgendwie möglichen Begegnungsformen der Menschen untereinander zu erfassen versucht und die sich daraus ergebenden Verpflichtungen aufgezeigt. — Sein Gerechtigkeitsbegriff aber bezieht sich nicht nur auf das ‚*Suum*‘ des Mitmenschen; er umgreift — wie wir sahen — auch die Pflichten gegenüber Gott und der eigenen Person. Die ‚*iustitia evangelii*‘ bezieht sich nach der Lehre des *Speculum Universale* auf alle drei Wirklichkeitsbereiche eines jeden christlichen Lebens: Gott, die eigene Person und der Nächste. Auch darin dürfte sich die ‚*connexio virtutum*‘ abzeichnen, daß sich unter der einen Tugend alle sittlichen Verpflichtungen unterordnen lassen. Im 13. Jahrhundert hat man die ‚*iustitia*‘ durchaus enger gefaßt und auf das ‚*Suum*‘ des Mitmenschen bezogen. So bezeichnet es Thomas von Aquin als das Eigentümliche der Gerechtigkeit, den Menschen in dem zu ordnen, was sich auf den anderen bezieht, während die übrigen Tugenden den Menschen nur in dem vervollkommen, was ihm zukommt, insofern er in sich selbst betrachtet wird⁴⁷.

V. Stärkung der Gerechtigkeit

Gleich zu Beginn der Abhandlungen über die einzelnen Tugenden fragt Radulfus Ardens stets: ‚*Quibus nutriatur*‘: Wodurch wird die Tugend in ihrem Wachstum gefördert. — Tugend ist also nicht ein unabänderlicher, fester Besitz — wie dies die Stoa annimmt — für Radulfus ist sie vielmehr etwas durchaus Lebendiges, Dynamisches, das der Pflege und Förderung bedarf. Die Ethik des Radulfus ist offenbar keine trockene, rein theoretische Abhandlung, sondern möchte dem Leser auch pastoral-pädagogische Anweisungen erteilen.

Was die Tugend der Gerechtigkeit anbetrifft, so wird diese in uns vornehmlich auf siebenfache Weise gefördert:

- (1) durch die Zucht werden wir auf die Gerechtigkeit hin erzogen;
- (2) durch die Lektüre lernen wir sie;
- (3) durch das Gebet erlangen wir sie;
- (4) durch den Umgang mit gerechten Menschen nimmt diese Tugend in uns zu;

⁴⁶ Ebenda c. 23—26.

⁴⁷ Vgl. J. PIEPER, *Das Viergespann* 81.

- (5) durch die Furcht vor den Strafgerichten meiden wir Ungerechtigkeit;
 (6) durch die Hoffnung auf die ewigen Verdienste gewinnen wir die Gerechtigkeit lieb;
 (7) durch die Liebe werden wir in der Gerechtigkeit gefestigt⁴⁸.

Auch hier bietet Radulfus wieder einen ‚Schriftbeweis‘ für die sieben die Gerechtigkeit fördernden Faktoren. Ein Vergleich mit den entsprechenden Ausführungen der beiden vorausgehenden Paragraphen zeigt, daß sich gewisse Formulierungen, Gedanken und Begründungen fast stereotyp wiederholen. Das Originelle des Radulfus Ardens besteht also nicht so sehr in den detaillierten Ausführungen über die einzelnen Tugenden, sondern vielmehr im Gesamtkonzept seiner Tugendlehre.

VI. Die ‚innocentia‘ als Komplementärtugend der evangelischen Gerechtigkeit

Als ergänzende Tugend steht der Gerechtigkeit — und zwar der ‚iustitia evangelii‘ — die ‚innocentia‘ zur Seite⁴⁹. Man darf allerdings ‚innocentia‘ hier nicht mit ‚Unschuld‘ im Sinne einer ‚Vollkommenheit‘ verstehen, sondern nur im Sinne des ‚Sich-nichts-zuschulden-kommen-Lassens‘. Das Anliegen der ‚iustitia‘ wird mit ‚innocentia‘ nur negativ ausgedrückt. Die Kehrseite jener Haltung, die jedem das Seine gibt, ist: Keinem etwas Ungebührliches zuzufügen⁵⁰. ‚Innocentia‘ wird damit in seiner ursprünglichen Zusammensetzung als ‚Nicht-Schädigung‘, als ‚Un-Schuld‘ (in-nocentia) begriffen.

Über das komplementäre Verhältnis dieser beiden Grundhaltungen führt Radulfus des weiteren noch aus: Beide, ‚iustitia‘ und ‚innocentia‘, gehören unabdingbar zusammen. Weder genügt es, kein Böses zu verüben, ohne sich dabei des Guten zu befleißigen, noch reicht es aus, Gutes zu verrichten, ohne zugleich vor dem Bösen auf der Hut zu sein, Böses zu vermeiden *und* Gutes zu wirken macht das Vollmaß der Tugend aus. Darum werden diese beiden ‚virtutes‘ auch in den Heiligen Schriften mitsammen verbunden. So heißt es von Job (Job 1, 1), daß er arglos (simplex) und gut (rectus) war, arglos durch seine ‚innocentia‘ — inso-

⁴⁸ Sp. U. lib. X c. 3: Nutritur autem in nobis iustitia praecipue per septem, videlicet per disciplinam, per lectionem, per orationem, per iustorum conversationem, per timorem, per spem, per dilectionem. Porro per disciplinam ad iustitiam applicamus, per lectionem eam addiscimus, per orationem eam impetramus, per iustorum conversationem in ea proficimus, per timorem suppliciorum contrariam eius iniustitiam fugimus, per spem aeternorum praemiorum iustitiam amplectimur, per dilectionem in ea consolidamur. Cod. Pr 27ra; Pa 185va.

⁴⁹ Sp. U. lib. X c. 27.

⁵⁰ Ebenda: Enimvero sicut iustitiae est facere unicuique quod debemus, sic innocentiae est non facere unicuique quod non debemus. Cod. Pr 33ra; Pa 193vb.

fern er niemandem etwas Ungebührliches zufügte — und gut durch seine Rechtschaffenheit (*iustitia*). Ebenso bittet der Psalmist (Ps 24, 21): „Mögen mir ‚Unschuld‘ und Rechtschaffenheit bleiben“. — Naturgemäß geht die ‚*innocentia*‘ der ‚*iustitia*‘ voraus. Erst gilt es, das Böse zu meiden, und dann, das Gute zu tun, wie geschrieben steht: Laß ab vom Bösen und verrichte das Gute (Ps 36, 27). Naturgemäß müssen eben zuerst die Laster entwurzelt, dann können die Tugenden gesät werden⁵¹.

Entsprechend dieser negativen und positiven Seite sittlichen Bemühens weist der Magister alle *Verbote* — wie: Du sollst nicht töten! Du sollst nicht die Ehe brechen! Du sollst nicht stehlen! usw. — der ‚*innocentia*‘ zu, alle *Gebote* dagegen — wie: Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben! Du sollst Vater und Mutter ehren! usw. — der ‚*iustitia*‘. ‚Unschuld‘ in diesem Sinne ist die Tugend, die niemandem — weder sich noch einem anderen — etwas zufügt. Wer nämlich sich selbst schädigt, ist nicht schuldlos (*innocens*)⁵².

Ebenso wie die ‚*iustitia*‘ teilt Radulfus nun auch die ‚*innocentia*‘ auf in eine ‚*innocentia oris*‘, in eine ‚*innocentia cordis*‘ und in eine ‚*innocentia operis*‘. Wer die eine ohne die andere besitzt, ist noch nicht durch und durch unschuldig⁵³.

VII. Die Gefährdung der Gerechtigkeit

Ähnlich wie bei den übrigen Tugenden zeigt Radulfus nun auch hier die Grenzen (*termini*) der ‚evangelischen‘ Gerechtigkeit nach dem Zuwenig und Zuviel hin auf und stellt als die widersprechenden Haltungen der ‚*iustitia*‘ die ‚*iniustitia*‘ und der ‚*innocentia*‘ die ‚*nocentia*‘ gegenüber⁵⁴.

Gefährdet wird die ‚*iustitia evangelii*‘ von seiten des Teufels durch Unglauben, Stolz und Habsucht — Unglaube, der Gott nicht als Rächer der Ungerechtigkeiten annimmt, Stolz, der uns veranlaßt, die Gebote

⁵¹ Sp. U. lib. X c. 27: Ceterum neutra sine altera virtus esse potest, sed utraque cum altera virtus est vel potius ambae coniunctae unam faciunt perfectum et faciamus bonum neque sufficit facere bonum nisi caveamus et malum, sed facere bonum cum evitacione mali virtus est. Evitare quoque malum cum operatione boni virtus est vel potius evitare malum et facere bonum una virtus integra et perfecta est. Unde et hae duae virtutes in scripturis coniunguntur. Hinc de Job legitur, quia erat simplex et rectus, simplex per innocentiam, rectus per iustitiam. Et Psalmista: Innocentes, inquit, et recti adhaeserunt mihi. Praecedat autem naturaliter innocentia iustitiam. Prius quippe est malum vitare, deinde bonum facere. Unde scriptum est: Declina a malo et fac bonum. Prius quippe naturaliter est vitia a nobis eradicare, deinde virtutes seminare. Cod. Pr 33ra; Pa 193vb—194ra.

⁵² Vgl. ebenda.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Sp. U. lib. X c. 28—30.

der Gerechtigkeit zu übertreten, und Habsucht, die uns dazu drängt, das Eigentum anderer nicht zurückzugeben. Der Unglaube zerstört in uns die Gottesfurcht, durch den Stolz mißachten wir den Nächsten und durch die Habsucht sprechen wir dem Nächsten das ihm Zukommende ab. — Demgegenüber vertreibt der wahre Christ mit dem Glauben die Ungläubigkeit, mit der Demut den Stolz und mit der Geringschätzung der Welt (*per contemptum mundi*) die Habsucht⁵⁵.

Der Traktat über die ‚*iustitia*‘ bezeugt in stärkerer Weise als die anderen Tugendtraktate das eigenständige Gliederungsprinzip des Magisters. Er bediente sich hierbei keiner der ihm vorliegenden klassischen Auf- und Unterteilungen der bekannten Tugendssysteme.

Radulfus Ardens hat in diesen seinen Darlegungen die Tugend der Gerechtigkeit in einer Weise ausgeweitet, daß sie das gesamte sittliche Leben des Menschen, sein Verhalten gegenüber Gott, gegenüber der eigenen Person und gegenüber dem Mitmenschen einschließt. Dahinter steht die Erkenntnis, daß es eben keinen Bereich des menschlichen Lebens gibt, der nicht irgendwie zur Gerechtigkeit in Bezug gebracht werden muß. Gleichzeitig kommt hierin auch in besonderer Weise die ‚*connexio virtutum*‘, die Tatsache, daß jede Tugend mit sämtlichen anderen Tugenden verbunden ist, zum Ausdruck. — Der Magister widmet in seinen Ausführungen zur Gerechtigkeit zudem den einzelnen Ständen und den gerade für sie zutreffenden Verpflichtungen eine besondere Aufmerksamkeit, so daß sich in diesem Traktat gute Ansatzpunkte für eine Standesethik finden.

⁵⁵ Sp. U. lib. X c. 31. Im 12. Buch handelt Radulfus ja ausführlich über den ‚*contemptus mundi*‘ und über den ‚*contemptus sui*‘. Vgl. auch die Texte des Alanus von Lille zum gleichen Thema, oben § 11, III, 5.

§ 15 Die Tugend des Starkmutes

I. Wesensbestimmung und Aufgabe der ‚fortitudo‘

1. ‚Fortitudo‘ als vernünftiger Starkmut

Als vierte unter den Verstandestugenden nennt Radulfus Ardens die Tapferkeit. Insofern er sie als ‚animositas‘ bestimmt, wird die Eigenart der hierin geforderten Grundhaltung auch mit ‚Starkmut‘ richtig wiedergegeben. Der Magister definiert die ‚fortitudo‘ folgendermaßen:

Tapferkeit ist der vernünftige Starkmut, Großes durchzuführen, zu ertragen und in die rechte Ordnung zu bringen um Gottes willen¹.

Da ‚fortitudo‘ äquivok sowohl für die körperliche wie für die geistige Tüchtigkeit gilt, die hier gemeinte Grundhaltung aber nur die Tüchtigkeit des Geistes und der Seele meint, spricht man von Starkmut (animositas). Dieser vermag durchaus auch in einem schwächlichen Körper zu wohnen, ja die ‚animositas‘ dürfte sogar, wenn der Körper schwach wird, um so mehr erstarken².

Nicht jeder Mut ist gut; es gibt auch eine böse, törichte, überflüssige und indifferente ‚Animosität‘³. Darum spricht der Magister eigens von einem ‚vernünftigen‘ Starkmut⁴. — Die Vernunft erscheint also hier als die ‚regula‘ für den rechten und geordneten Einsatz der ‚fortitudo‘.

2. Aufgaben des Starkmutes

Bereits in der Wesensumschreibung des Starkmutes werden auch seine Aufgaben genannt; es sind deren drei: Großes durchzuführen, Großes auf sich zu nehmen bzw. zu ertragen und schließlich auch Großes in die rechte Ordnung zu bringen. Mit dieser ‚rechten Ordnung‘ wird bereits auf die letztgenannte Verstandestugend angespielt: auf die Tugend des rechten Maßes. Radulfus denkt aber hierbei auch an die Ordnung hinsichtlich des Zieles: Gott ist der ‚finis‘ dieser wie auch aller übrigen Tugenden; anderenfalls handelt es sich nicht um Tugenden⁵.

3. Vergleich mit den zeitgenössischen Umschreibungen der Tapferkeit

Vergleicht man die Definition des Speculum Universale mit den im

¹ Sp. U. lib. X c. 65: Est igitur fortitudo animositas rationabilis magna gerendi, tolerandi et ordinandi propter Deum. Cod. Pr 45va; Pa 209va.

² Ebenda.

³ Der deutsche Begriff ‚Animosität‘ wird nur im pejorativen Sinne verwendet — dazu auch noch stärker im Sinne eines verbitterten Un- oder Mutwillens.

⁴ Ebenda.

⁵ Ebenda.

12. Jahrhundert gebräuchlichen Umschreibungen der Tapferkeit, so fällt bei Radulfus Ardens die Eigenständigkeit und der ‚theologische Bezug‘ besonders auf. Während das ‚Moralium dogma philosophorum‘ die ‚fortitudo‘ nur im Hinblick auf den feindlichen Angriff sieht⁶, während die ‚Ysagoge in theologiam‘ bei der Tapferkeit von einer wohlüberlegten Aufnahme der Gefahren und vom Erdulden der Mühen spricht⁷, darin aber lediglich die ciceronische Umschreibung der ‚fortitudo‘ wiedergibt⁸, bestimmen die Vertreter der Porretanerschule Alanus von Lille⁹ und Simon von Tournai¹⁰ in Abhängigkeit voneinander die Tapferkeit als jene Haltung, die sich weder durch einen feindseligen Angriff, noch durch eine Schmeichelei des Glückes einschüchtern läßt.

Wenn man Radulfus Ardens auch ansonsten eine Abhängigkeit von der Porretanerschule zuschreibt, hier geht er einen eigenständigen Weg und gibt — im Unterschied zu den eben genannten Definitionen — seiner Tapferkeitsumschreibung einen klaren theologischen Charakter. Auch den Terminus ‚animositas‘ verwendet keiner der genannten Autoren. Die von Macrobius überlieferte plotinische Umschreibung, die das ‚Florilegium Morale Oxoniense‘ neben anderen Definitionen bietet¹¹, spricht wohl von ‚animus‘, nicht aber von ‚animositas‘.

II. Entstehung und Entfaltung der Tugend des Starkmutes

1. Ursprung dieser Tugend

Unmittelbar im Anschluß an die Wesensbestimmung der ‚fortitudo‘ erörtert Radulfus die Genese dieser Tugend. Sie — und er fügt eigens hinzu, um die geistige Ausrichtung dieser Tugend zu betonen: die ‚fortitudo mentis‘ — entspringt im allgemeinen aus der Vernunft unter Vermittlung des Glaubens, der Klugheit und der Gerechtigkeit¹². Was

⁶ MORALIUM DOGMA PHILOSOPHORUM, ed. Holmberg 30, 1: Fortitudo est virtus retundens impetus adversitatis.

⁷ YSAGOGÉ, lib. I ed. Landgraf 75, 31ss.: Fortitudo enim considerata periculorum susceptio et laborum perpressio . . . Est ergo fortitudo contra adversa.

⁸ CICERO, *De inventione* lib. II c. 54 n. 163: Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpressio (ed. Orellius 195). Diese Definition übernimmt auch Cassiodorus in seiner Schrift *De anima* c. 5; vgl. PL 70, 1290B.

⁹ ALANUS VON LILLE, *De virtutibus* c. 1 a. 2 ed. Lottin 55, 33s.: Fortitudo est virtus que nec adversitatis incursu frangitur nec prosperitatis blandimento elevatur.

¹⁰ SIMON VON TOURNAI, *Summa*, Cod. B fol. 34rb: Fortitudo vero (autem) est habitus mentis bene constitutae ad hoc, ne frangatur adversis nec (vel) extollatur prosperis (Cod. A fol. 51rb).

¹¹ FLORILEGIUM MORALE OXONIENSE, ed. Delhaye 87, 15—17: Fortitudinis est animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa vel prospera.

¹² Sp. U. lib. X c. 66 ed. 525, 32s. — Interessant ist, daß hierzu Cod. Paris. Mazarine 709 (= Cod. Pa) an der betreffenden Stelle (fol. 209vb) neben dem Glauben auch noch die Hoff-

vernünftig ist, kann auch stark sein. Was dagegen der Vernunft widerspricht und irrig ist, bleibt schwach und ohne Bestand. Der Glaube ist das starke Fundament. Was auf ihm gebaut wird, vermag weder Wind noch Feuerflamme zu zerstören; es ist fest und von Dauer, da es auf einem starken Felsen ruht. Auch die Klugheit hat Bestand und trägt einen festen Charakter im Unterschied zur Dummheit, die wankelmütig und schwach ist¹³.

2. Förderung des Wachstums der ‚fortitudo mentalis‘

Sechs Momente zählt der Magister auf, die die Tugend des Starkmutes in ihrem Wachstum fördern:

(1) ein inständiges Beten; dadurch erlangen wir diese Tugend gemäß der Verheißung des Herrn: „Um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben“ (Jo 16, 23). Ebenso: „Bittet, und ihr werdet empfangen; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden“ (Mt 7, 7). Auch die Apostel haben in einmütigem und inständigem Flehen um die Geistesgabe der Stärke gebeten.

(2) ein Nacheifern den erprobten Männern und der Umgang mit ihnen; dadurch lernen wir, die Tugend nachzuahmen, wie dies bereits Josue von Moses, Elisaeus von Elias, Baruch von Jeremias und Markus von Petrus, Ignatius und Polykarp von dem Evangelisten Johannes gelernt und allmähliche Fortschritte gemacht haben und zu großen Männern herangewachsen sind¹⁴.

(3) die Gewöhnung. — Radulfus weist hierbei unter anderem, gestützt auf Vitenberichte, auf die aszetische Gestalt des Einsiedlers Antonius hin, der von Jahr zu Jahr in seinem gestrengen Leben Fortschritte machte und schließlich dieses alles mit Leichtigkeit getragen hat.

(4) die Furcht vor den Strafen der Hölle; sie treibt uns an, wie sie bereits Männer, die durch eine Vision der drohenden Strafen aufgeschreckt wurden, zu einem gestrengen, keine Mühsal mehr scheuenden Leben bewogen hat.

(5) die Hoffnung auf den ewigen Lohn; — auch hierzu erwähnt der Magister Beispiele aus den Berichten der Viten.

(6) die Liebe zu Gott und zu den göttlichen Verheißungen. Daß wir

nennung nennt und statt ‚generaliter‘ ‚originaliter‘ schreibt, so daß nach dieser Abschrift der Text lautet: Ursprünglich entsteht der Starkmut aus der Vernunft mittels des Glaubens, der Hoffnung, der Klugheit und der Gerechtigkeit. — Den gleichen Text bietet auch Cod. Paris. Mazarine 710 (= Cod. Pi) auf fol. 39va. Pi dürfte hier klar von Pa abhängig sein. — Daß dieser Zusatz jedoch eine spätere Konjunktur eines Schreibers ist, ergibt sich aus der gesamten Stellung und Einordnung der Tugend der Hoffnung im *Speculum Universale*.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Vgl. Sp. U. lib. X c. 67.

durch sie die Tugend des Starkmutes lieb gewinnen, bezeugen die Heiligen, die aus Liebesglut so große, zahlreiche und beinahe unmögliche Mühen und Beschwerden um Gottes willen auf sich genommen haben. Darum heißt es im Hohenlied der Liebe: „Stark wie der Tod ist die Liebe und viele Wasser vermögen nicht die Liebe zu löschen“ (Cant 8, 6s.)¹⁵

In anschaulicher Weise hat Radulfus hier versucht, dem Leser die Motive für ein intensives Bemühen um die Tugend des Starkmutes zu geben und zugkräftig zu machen.

III. Der Starkmut als die Tugend der Tugenden

Wenngleich der Starkmut auf dem Fundament des Glaubens, der Klugheit und der Gerechtigkeit aufbaut, so sind doch diese grundlegenden Tugenden wiederum von ihm abhängig; denn ohne Starkmut vermag der Glaube nicht den Weg zum ewigen Heil, auf das er vertraut, zu beschreiten; die Klugheit wagt es nicht, den erkannten Pfad der Weisheit zu gehen, und die Gerechtigkeit wäre unfähig, entsprechend ihrem Urteil die Gerechtigkeitspflicht zu erfüllen. Weder die Tugend des rechten Maßes, noch die Liebe, noch die Hoffnung, noch die übrigen Tugenden vermöchten ohne den Starkmut ihren Verpflichtungen nachzukommen; wenn sie es versuchten, würden sie vorzeitig auf dem Wege erliegen.

Der Starkmut ist die Festigung, Stärkung und Vollendung der übrigen Tugenden. Er wird überdies als vierte unter den sieben Gaben des Heiligen Geistes genannt. Ihm kommt — und das ist sein Vorzug — jener Name zu, der allen Tugenden gemeinsam eigen ist: er wird nämlich ‚fortitudo‘ oder ‚virtus‘ (Manneskraft) genannt; mit Recht spricht man sogar von der ‚Tugend der Tugenden‘ (virtus virtutum), jener ‚virtus‘, die alles Vergängliche als Kehrlicht erachtet, das Weiche und Bequeme flieht und das Harte und Schwierige umfaßt; die den Müßiggang haßt, die Arbeit liebt, in der Trübsal die Freude behält, im Glück wachsam bleibt und in den Gefahren das Vertrauen nicht verliert; die vergrößert, was hinter ihr liegt, und sich stets auf das richtet, was vor ihr steht¹⁶.

IV. Die Aufteilung des Starkmutes

Bei der zuerst genannten Aufteilung des Starkmutes bedient sich Radulfus Ardens direkt keiner der obengenannten Gliederungen. Aller-

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Sp. U. lib. X c. 68.

dings finden sich zwei der drei aufgezählten Untertugenden, nämlich die ‚magnificentia‘ und die ‚patientia‘, bereits in der von Cicero vorgelegten Aufteilung. Für die ‚dominatio‘ hingegen ist eine Vorlage unbekannt.

1. Die Hochherzigkeit

Die *Hochherzigkeit* (magnificentia) definiert Radulfus als

Starkmut, der das Schwierige und Vortreffliche gemäß dem Willen Gottes meistern möchte.

Sie zeigt sich im mannhaften Widerstand (*virilis obstantia*) gegenüber den inneren wie den äußeren Versuchungen, die uns von seiten des eigenen Fleisches, der Welt oder des Teufels bevorstehen¹⁷, wie auch im mutigen Handeln (*virilis actio*); letzteres betätigt sich innerlich am Aufbau der geistigen Tugenden und äußerlich an den Werken und den sichtbaren Äußerungen (signa) der Tugenden¹⁸.

In einer weiten Auslegung des Jeremias-Textes vom ‚Ausreißen und Pflanzen‘ (Jer 1, 10) schildert der Magister ähnlich wie bereits bei der Gerechtigkeit die negative und die positive Seite der hier geforderten tugendhaften Grundhaltung, der ‚virilis actio interior‘, als Reinigung von den Lastern (purgatio vitiorum) und als Aufbau des Guten (constructio bonorum)¹⁹.

Alle obengenannten, im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Tugendschemata der ‚virtutes cardinales‘ stellen bei den Untertugenden der Tapferkeit die ‚magnificentia‘ oder die ‚magnanimitas‘ — beide im Sinne von Hochherzigkeit oder Hochgemutheit — an die erste Stelle, gehen aber in der weiteren Tugendabfolge bisweilen einen eigenen Weg²⁰. Radulfus läßt auf die Tugend Hochherzigkeit als zweites die Geduld (patientia) folgen.

2. Die Geduld

Daß das tapfere Standhalten und Ertragen nur äußerlich als etwas Passives erscheint, zuinnerst jedoch eine starke seelische Aktivität erfordert, wird besonders an der Tugend der Geduld als der zweiten Untertugend des Starkmutes deutlich. Auch für Thomas von Aquin ist die ‚patientia‘ ein notwendiger Bestandteil der Tapferkeit²¹.

¹⁷ Sp. U. lib. X c. 69.

¹⁸ Sp. U. lib. X c. 70. Vgl. hierzu R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la Philosophie païenne et dans la Théologie chrétienne* (Bibl. Thomiste 28), Paris 1951.

¹⁹ Vgl. ebenda.

²⁰ Vgl. oben § 11, II.

²¹ Vgl. hierzu J. PIEPER, *Das Viergespann* 181.

Radulfus Ardens bestimmt die *Geduld* (*patientia*) als

*Starkmut, der um Gottes willen die Widerwärtigkeiten mit Gleichmut auf sich nimmt*²².

Diese Definition atmet den Geist Gregors des Großen, dem auch der Terminus ‚aequanimitus‘ zugeschrieben werden muß. Radulfus verweist nicht hier, sondern erst später auf Gregor, wo er einen ganzen Abschnitt aus dem zweiten Buch der Evangelienhomilien entnimmt²³. Auch Gregor ordnet die Geduld der Tapferkeit zu; für ihn ist die ‚patientia‘ das gleichmütige Erdulden fremder Übel²⁴, doch wertet er sie als die erste Frucht der Tapferkeit, als ‚Wurzel und Wächter aller Tugenden‘²⁵. Auch Thomas übernimmt später zur Erläuterung der Tugend der Geduld das gregorianische ‚aequanimitus‘²⁶. — Für Radulfus Ardens jedoch besitzt die Geduld nicht jene ‚wurzelhafte‘ und hervorragende Bedeutung wie für Gregor. Sie ist zudem nicht die erste Frucht, sondern die zweite von den drei Untertugenden des Starkmutes. Im Tugendsystem des Aquinaten jedoch steht die ‚patientia‘ ebenso wie bei Radulfus Ardens im direkten Anschluß an die Großherzigkeit (*magnificencia*)²⁷.

In der gewohnten Weise erläutert Radulfus seine Definition unter den bekannten drei Gesichtspunkten: Wesen, Aufgabe und Ziel der Geduld und preist die Größe dieser Tugend²⁸. Der ‚patientia‘ weist er als Komplementärtugend die ‚bona impatientia‘ zu; sie müht sich, die vorliegenden Verschuldungen nicht unverbessert zu belassen²⁹.

Der Magister legt auch hier wieder den Hauptakzent auf die innere Haltung gegenüber dem bloß äußeren Schein; meistens erscheinen wir deshalb geduldig, weil wir keine Vergeltung zurückzuzahlen imstande sind; doch wer Böses nicht vergilt, weil er es nicht vermag, ist noch keineswegs geduldig; denn Geduld liegt nicht in dem, was augenscheinlich wird, sondern im Herzen³⁰. — Auch für die Tugend der Geduld gibt es nur ein Ziel, um deretwillen sie als Tugend gewertet werden

²² Sp. U. lib. X c. 71: Patientia est fortitudo mentis adversitates propter Deum aequanimitus tolerandi. Cod. Pr 48rb; Pa 213rb.

²³ Ebenda und Sp. U. lib. X c. 72. Die innerhalb dieser Abschnitte zitierten Schriftstellen sind dem Werk Gregors direkt entnommen. Vgl. dazu PL 76, 1261D—1262A.

²⁴ GREGORIUS MAGNUS, *Homil. in Evang.* lib. II, hom. 35, PL 76, 1261D—1262A: Patientia vero est aliena mala aequanimitus perpeti.

²⁵ Vgl. L. WEBER, *Hauptfragen* 218.

²⁶ Vgl. S. Th. II—II q. 136a. 4.

²⁷ Vgl. in S. Th. II—II q. 134. Der Aquinate hat lediglich in q. 135 die der Großherzigkeit entgegenstehenden Laster eingeschoben. Vgl. hierzu auch DThA 21, 523—526.

²⁸ Sp. U. lib. X c. 71 und 72.

²⁹ Sp. U. lib. X c. 79.

³⁰ Vgl. Sp. U. lib. X c. 71.

kann: Gott (propter Deum)³¹. Dieses Motiv ist auch ausschlaggebend für die Bewertung, ob ein Leiden zum Martyrium gerechnet wird oder nicht.

3. Das Martyrium

Die in der Väterzeit besonders hervorgehobene Bedeutung des Martyriums als der vollkommensten Verwirklichung der Nachfolge Christi³² veranlaßte auch die Theologen des Mittelalters, dem Martyrium als einem Akt der Tapferkeit einen eigenen Traktat zu widmen. Thomas von Aquin tut dies an hervorragender Stelle, direkt im Anschluß an die grundlegenden Darlegungen zur Tapferkeit, noch bevor er auf die Begleittugenden derselben zu sprechen kommt³³. Nicht so Radulfus Ardens. Er behandelt dieses Thema überhaupt nicht in einem eigenen Kapitel, sondern kommt im Zusammenhang mit der Geduld und später noch einmal bei den Tugenden des Strebevermögens³⁴ kurz auf das Martyrium zu sprechen. Innerhalb der Frage nach dem rechten ‚finis‘ der Geduld betont Radulfus die Notwendigkeit der inneren Gesinnung. Wird jemand um Gottes willen verfolgt, ohne daß er die geforderte Gesinnung besitzt, d. h. nimmt er nicht alles „Gott zuliebe“ auf sich, so ist dies auch für das Heil nicht verdienstlich. Eine Ausnahme hierzu bilden die von Herodes gemarterten Unschuldigen Kinder; ihnen fehlte die geistige Unterscheidungsgabe; sie wurden nicht aufgrund ihrer eigenen Intention, sondern wegen der Absicht ihres Verfolgers zu Martyrern. Hätte man sie aus einem anderen Grunde getötet, so wären sie auch keine Martyrer³⁵. Radulfus Ardens läßt auch hier das Martyrium letztlich durch die innere Absicht als tugendhaftes Handeln bestimmt werden, — wenngleich nicht nur durch die Absicht der Gemarterten, sondern gegebenenfalls durch die des Verfolgers. Die Gesinnung ist also gleichsam die Seele der Sittlichkeit. Somit behält auch das Martyrium der Unschuldigen Kinder in etwa noch den Charakter eines tugendhaften — von einer Gesinnung her vollzogenen — Aktes. Auch der Aquinate stellt die Frage nach dem Tugendcharakter des Martyriums. Den Einwand, daß dem Martyrium der Unschuldigen Kinder die für einen Tugendakt geforderte bewußte sittliche Leistung fehle, weist er einfach mit dem Hinweis zurück: „Wie darum bei den durch die Taufgnade getauften Kindern das Verdienst Christi wirksam ist zur Er-

³¹ Ebenda.

³² Vgl. hierzu M. VILLER - K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, 29 ff.

³³ THOMAS VON AQUIN, S. Th. II—II q. 124 a. 1—5. Vgl. auch DThA 21, 477—489.

³⁴ Vgl. Sp. U. lib. XI c. 27 ‚De agonizatione‘.

³⁵ Sp. U. lib. X c. 71.

langung der Herrlichkeit, so wirkt das Verdienst des Martyriums Christi bei den um Christi willen Ermordeten zur Erlangung der Palme des Martyriums“³⁶. Mit dieser Antwort aber geht der Aquinate wohl auf die Wirkung des Martyriums der Kinder ein; die Frage nach dem eigentlich sittlichen Charakter desselben aber wird nicht hinreichend beantwortet³⁷.

Wie bedeutsam der Magister die Intention für die sittliche Beurteilung des Martyriums wertet, erhellt auch aus seinen weiteren Ausführungen: Bisweilen wird jemand aus anderen Anlässen, aber nicht wegen seines Glaubens (propter Deum) verfolgt. Erträgt er jedoch die Verfolgung ‚um Gottes willen‘, so macht ihn diese seine Absicht zum Martyrer. Wo aber der Verfolger jemandem wegen seines Gottesglaubens (propter Deum) nachstellt und der Verfolgte um Gottes willen auch leidet, wird letzterer in doppelter Weise zum Martyrer — Radulfus sieht hier den Vollbegriff des Martyriums gegeben (‚martyres excellentes‘)³⁸.

Dennoch aber hält Radulfus *Ardens* neben der Intention auch noch an dem äußeren Erleiden als dem für das Martyrium geforderten Akt fest; er versteigt sich nicht in eine Spiritualisierung bzw. in eine ausschließlich auf die Absicht begründete Bewertung des Martyriums, wie es Gregor der Große nahelegt. Dieser unterscheidet nämlich zwei Arten des Martyriums, eine im Geiste und eine andere, die sich im Geiste und in der Handlung vollzieht. Aufgrund dieser Unterscheidung kommt Gregor schließlich zu der Folgerung, daß wir durchaus auch ohne jedes äußere Leiden Martyrer sein können³⁹.

4. Die Herrschaft

Es klingt zunächst ungewöhnlich, wenn Radulfus *Ardens* als dritte Untertugend des Starkmutes die Herrschaft (*dominatio*) nennt. Doch denkt er hierbei gerade an alle jene, die mit Führungsaufgaben betraut sind und denen für ihre Aufgabe eine eigene Tugend auch besondere Eignung verleihen soll. So versteht er unter der *Herrschaft* den

*Starkmut, der in der rechten Weise jene, die zu Recht Untergebene sind, gemäß dem Willen Gottes führt*⁴⁰.

³⁶ THOMAS VON AQUIN, S. Th. II—IIq. 122 a. 1 ad 1; DThA 21, 43.

³⁷ Die erste Frage des Aquinaten aber lautet, ob das Martyrium ein Tugendakt sei. Vgl. dazu DThA 21, 480 f.

³⁸ Vgl. Sp. U. lib. X c. 71.

³⁹ Vgl. GREGORIUS MAGNUS, *In Evang.* lib. II, homilia 35: Duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione. Itaque esse martyreri possumus, etiamsi nullo percutientium ferro trucidemur (PL 76, 1263B).

⁴⁰ Sp. U. lib. X c. 80: Dominatio vero est fortitudo mentis principandi secundum Deum super iure subiectos sibi. Cod. Pr 54rb; Pa 221ra.

Auch hier bringt der Magister das religiöse und das mitmenschliche Verhältnis in einen Bezug zueinander: Niemand kann die geforderte Herrschaft ausüben, der nicht selbst die verlangte Unterwerfung vollzieht. Wer darum seinem Schöpfer zu gehorchen mißachtet, dem werden auch seine Glieder und alles, was ihm untersteht, den Gehorsam kündigen. Wenn unsere ‚ratio‘ Gott, ihrem Haupt, nicht folgt, gehorchen ihr auch jene nicht, die untergeordnet sind — der Magister denkt hierbei vornehmlich an das der ‚ratio‘ unterstellte Sinnenleben —. Aber ebenso kann auch niemand die notwendige Unterwerfung vollziehen, wenn er nicht über seine Untergebenen die rechte Herrschaft auszuüben lernt. Wenn nämlich die ‚ratio‘ über ihre Untertanen nicht in rechter Weise zu befehlen lernt, wird sie auch Gott, ihrem Vorgesetzten, nicht mehr nützlich sein und gehorchen können. Darum ist für uns die geforderte Unterwerfung in Verbindung mit der rechten Herrschaft und die geforderte Herrschaft mit der gebührenden Unterwerfung vonnöten⁴¹.

Die noch folgenden sechs Untertugenden des Starkmutes entstammen, wie der Magister eigens bemerkt, einer anderen Aufteilung⁴². Es handelt sich um die von Macrobius überlieferte plotinische Gliederung⁴³, die in einer Ausweitung Alanus von Lille seinem Tugendtraktat eingebaut hat⁴⁴. Radulfus greift hiervon jene sechs Tugenden heraus, die er bisher noch nicht behandelt hat und die er für wert befindet, in sein System noch einzuordnen. Sie sollen hier nur kurz erörtert werden; denn auch der Magister widmet ihnen jeweils nur ein kurzes Kapitel.

5. Der Großmut

Während Thomas von Aquin unter den ‚partes‘ der Tapferkeit an erster Stelle die ‚magnanimitas‘ behandelt⁴⁵ und anschließend die ‚magnificentia‘⁴⁶, nennt Radulfus Ardens erst innerhalb seiner zweiten Aufteilung die Großgemutheit, hier allerdings auch — entsprechend seiner Vorlagen — an erster Stelle⁴⁷. Im Unterschied zur Großartigkeit oder Hochherzigkeit (magnificentia) betont der Magister beim Großmut (*magnanimitas*) stärker den mutartigen Charakter und definiert diese *virtus* entsprechend als

*Mut, große Dinge vernünftig anzugehen*⁴⁸.

⁴¹ Sp. U. lib. Xc. 81.

⁴² Sp. U. lib. X c. 82.

⁴³ Vgl. oben § 11, II, 1.

⁴⁴ Vgl. oben § 11, III, 4.

⁴⁵ Thomas von Aquin, S. Th. II—IIq. 129.

⁴⁶ Ebenda q. 134.

⁴⁷ Sp. U. lib. X c. 83.

⁴⁸ Ebenda. Der deutsche Ausdruck ‚Großmut‘ weist stärker in Richtung ‚Großmütig-

Wohl enthält hier die Definition nicht den theologischen Bezug, wie dies sonst für Radulfus üblich ist. Doch fügt der Magister umgehend folgenden Satz an: Die ‚magnanimitas‘ ist dann Tugend, wenn sie um Gottes willen (secundum Deum) und auf Gott hin geübt wird⁴⁹. Also auch hier bleibt für die Tugend der theologische Bezug ausschlaggebend.

Die Definition der ‚magnanimitas‘ dürfte Radulfus dem ‚Moralium dogma philosophorum‘ entnommen haben⁵⁰.

6. Die Treue

In der Umschreibung der *Treue* (*fiducia*) wird gleichzeitig auch ihre Entstehung ausgedrückt:

*Treue ist die Tugend, die uns veranlaßt, kraft des göttlichen Glaubens und unserer Gerechtigkeit Mut zu fassen, um auch unter schwierigen Umständen einen guten Vorsatz durchzuführen*⁵¹.

Neben dieser inhaltsreichen Definition von seiten des Magisters nimmt sich die Bestimmung der Treue im Tugendtraktat des Alanus sehr knapp und untheologisch aus, wenn es dort heißt: Treue ist die sichere Hoffnung des Geistes, eine begonnene Sache bis zum Ende durchzuführen⁵².

7. Die Sicherheit

Als eigene Tugend wird nun aus der Treue die Sicherheit abgeleitet und also bestimmt:

*Die Sicherheit (securitas) ist die Tugend, die uns aus gerechter Treue gegen Gott in Verfolgungen und Gefahr nicht einer ängstlichen Verwirrung preisgibt*⁵³.

Schließlich führt diese Sicherheit dort, wo sie von Dauer ist, noch zu den folgenden drei Tugenden:

8. Standhaftigkeit, Langmut und Beharrlichkeit

Der Magister trennt zwar in seiner Behandlung diese drei Untertugenden des Starkmutes voneinander. Sie gehören jedoch im wesent-

keit‘. Radulfus Ardens und das Mittelalter überhaupt verstehen jedoch magnanimitas im Sinne von „Mut zu etwas Großem“.

⁴⁹ Ebenda ed. 551, 29s.

⁵⁰ Vgl. MORALIUM DOGMA PHILOSOPHORUM, ed. Holmberg 30: Magnanimitas est diffilicium spontanea et rationabilis aggressio. Vgl. hierzu auch PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c. 123 PL 205, 316B–318A. A. Gauthier hat diese Texte bereits gründlich untersucht; vgl. A. GAUTHIER, *Magnanimité* 286 ff.

⁵¹ Sp. U. lib. X c. 84: Fiducia est virtus sumendi ex fide divina nostraque iustitia audaciam ad persequendum etiam inter adversa propositum bonum. Cod. Pr 55rb; Pa 222vb.

⁵² ALANUS VON LILLE, *Tractatus de virtutibus* c. 1 a. 2 ed. Lottin 56, 8s.: Fiducia est certa spes animi rem inchoatam ad finem perducendi.

⁵³ Sp. U. lib. X c. 85: Securitas vero est virtus ex iusta in Deum fiducia non trepidandi inter persecutiones et pericula. Cod. Pr 55vb; Pa 223rb.

lichen zusammen, wenngleich sie — wie die Begriffsbestimmungen zeigen — jeweils einige andere Nuancen zum Ausdruck bringen.

So läßt uns die Standhaftigkeit (*constantia*) fest im vorgenommenen Guten durchhalten⁵⁴.

Der Langmut (*longanimitas*) gibt uns die Kraft, die Länge der Mühen und Ängste gleichmütig auszuhalten aufgrund der Hoffnung auf eine ewige Belohnung⁵⁵.

Die Beharrlichkeit (*perseverantia*) endlich ist die Tugend, die uns befähigt, das vorgenommene Gute bis zu seiner Vollendung durchzuführen⁵⁶.

Radulfus bietet also eine reichhaltige Aufgliederung innerhalb der Auf- und Unterteilung des Starkmutes, wobei jedoch die Nähte seiner Zusammenstellung noch sichtbar geblieben sind.

V. Die ‚bona debilitas‘ als Komplementärtugend des Starkmutes und die Gefährdungen

1. Die ‚gute Schwäche‘

Der ‚geistigen Tapferkeit‘ bzw. dem Starkmut stellt Radulfus Ardens als ergänzende Tugend die *bona debilitas* zur Seite. Er versteht darunter *das Schwachwerden des Geistes, wenn es darum geht, rein irdische Beschäftigungen zu unterhalten*⁵⁷.

Der Magister denkt hierbei an nutzlosen Zeitvertreib, an Beschäftigungen, die zum Schaden des geistig-seelischen Lebens gereichen. Die gute Schwäche aber bewirkt, daß jemand zum Bösen nicht bereit ist.

Es gibt durchaus auch eine ‚mala debilitas‘: jene Schwäche zum Guten, die gleichzeitig eine Bereitschaft zum Bösen in sich schließt⁵⁸.

Der rechte Starkmut wird eben in der Polarität und Balance dieser beiden Grundhaltungen bestehen.

2. Die Gefährdungen des Starkmutes

Radulfus bleibt sich der menschlichen Schwäche und Gebrechlichkeit bewußt. Es gibt Situationen, in denen der einzelne einfachhin nicht mehr

⁵⁴ Sp. U. lib. X c. 86: Constantia vero est virtus firmiter in bono proposito permanendi. Cod. Pr 56ra; Pa 223vb.

⁵⁵ Sp. U. lib. X c. 88: Longanimitas est virtus longitudinem laborum et anxietatum acquanimitas sustinendi ob spem aeternae retributionis habenti. Cod. Pr 56va; Pa 224rb.

⁵⁶ Sp. U. lib. X c. 89: Perseverantia est virtus perducendi propositum bonum ad consummationem. Cod. Pr 56va; Pa 224va.

⁵⁷ Sp. U. lib. X c. 90: Fortitudinis autem mentis collateralis virtus est bona debilitas mentis. Est autem bona debilitas mentis esse infirmum ad negotia saeculi toleranda. Cod. Pr 56vb; Pa 225ra.

⁵⁸ Sp. U. lib. X c. 91: Mala vero debilitas est contraria fortitudinis. Debilitas quippe alia est bona, alia mala, alia originalis. Cod. Pr 57ra; Pa 225ra.

die Kraft zum Durchhalten besitzt. Gerade dadurch ist die Tugend des Starkmutes gefährdet. Der Magister nennt hierfür drei Gegebenheiten, die den Starkmut zu Fall bringen können:

- (1) die ungeheuer großen und langen Verfolgungen;
- (2) die Schmeicheleien des Glückes;
- (3) der Stolz der Versuchungen⁵⁹.

Auch in seinem Traktat über den Starkmut geht es Radulfus um die Bereitschaft des Menschen, im äußersten Fall für die Verwirklichung des sittlich Guten und Gerechten bereit und gekräftigt zu sein und bis zum guten Ende durchzuhalten.

⁵⁹ Sp. U. lib. X c. 92.

§ 16 Die Tugend des rechten Maßes

Es ist schwer, einen Begriff zu finden, der das beinhaltet, was ‚temperantia‘ für den Menschen des Mittelalters bedeutet. J. Pieper weist bereits darauf hin, daß die deutsche Sprache heute kein geltendes Wort bereit hat, das auch nur einigermaßen den Kern und Umfang des Begriffes ‚temperantia‘ widerzuspiegeln vermag. Er schlägt schließlich die Formulierung ‚Zucht und Maß‘ vor — Zucht, das von ‚Aufziehen‘, ‚Erziehen‘ kommt und einen durchaus bejahenden und vieles umgreifenden Sinn habe, und ‚Maß‘ als das ‚Zukommende‘, das ‚Entsprechende‘¹. Das gilt nun zunächst nur für die Texte des Aquinaten, die J. Pieper interpretiert. Doch den Darlegungen des *Speculum Universale* über die ‚temperantia‘ würde die Übersetzung ‚Zucht und Maß‘ nicht ganz gerecht; Radulfus gebraucht diesen Terminus noch in einer Bedeutung, die dem ursprünglichen griechischen ‚sophrosýne‘ nähersteht, was so viel besagt wie die ‚ordnende Verständigkeit‘ des menschlichen Geistes, die von ihm gewährleistete rechte Beschaffenheit, die richtige Mischung (im Sinne von ‚temperamentum‘)².

Im Vergleich zu den übrigen vier Verstandestugenden stehen die Ausführungen über die ‚temperantia‘ am Schluß von liber X und sind die kürzesten. Radulfus bietet sie in nur 16 zum Teil recht knapp bemessenen Kapiteln³. Allerdings finden sich in den Ausführungen von liber XIII und liber XIV notwendige Ergänzungen zu dieser Tugend, die mit berücksichtigt werden müssen.

I. Wesensbestimmung und Bedeutung der ‚temperantia‘

Für Radulfus Ardens ist die ‚temperantia‘ die ‚virtus aequilibratrix‘: Sie ist jene Tugend, die sowohl für die einzelnen Güter wie auch für die Gesamtheit der ‚bona‘ das rechte Gleichmaß schafft. Nach Meinung des Magisters bedarf jedes Gut eines gewissen Auspendelns zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, zwischen dem, was erforderlich ist, und dem, was sich nicht schickt⁴.

Wenn hier die Tugend des rechten Maßes an letzter Stelle genannt

¹ J. PIEPER, *Das Viergespann* 201—205.

² Vgl. ebenda.

³ Sp. U. lib. X c. 93—108.

⁴ Sp. U. lib. X c. 93: Est autem temperantia virtus aequilibratrix bonorum singulorum et universorum. Cod. Pr 57va; Pa 225va.

wird, so besitzt sie doch nicht weniger Wichtigkeit als die übrigen. Sie wirkt gleichsam als Regulator, der dem gesamten Tugendbereich die rechte Ordnung und Zuordnung gibt. Radulfus hat ja in seinem Tugendsystem zum Ausdruck gebracht, daß er eine wohlabgemessene Mitte zwischen den Extremen zur Eigentümlichkeit einer jeden *virtus* zählt und daß er darüber hinaus den meisten Tugenden eine Komplementärtugend zuweist, die wiederum das rechte, wohlabgewogene Mittelmaß gewährleisten soll; nur beide zusammen halten sich die Waage und machen tugendhaftes Verhalten aus. Insofern wird man ‚*temperantia*‘ im *Speculum Universale* nicht bloß mit ‚Mäßigung‘ im Sinne einer Zügelung oder einer Eindämmung gegenüber dem Zuviel übersetzen dürfen. Aber auch ‚Maßhaltung‘ trifft nicht voll den Sachverhalt, da ja — infolge der durch die Ursünde gestörten Ordnung — das rechte Maß oft erst gefunden und mühsam erstellt werden muß. *Temperantia* ist vielmehr als die das Gleichmaß schaffende Tugend zu verstehen. In diesem weiteren Sinne besitzt sie eigentlich für alle ‚*virtutes*‘ ihre Bedeutung, ausgenommen jene schon genannten drei: Glaube, Gottesliebe und Keuschheit, für die es kein Zuviel geben kann⁵.

In einem eigenen Kapitel preist Radulfus die Größe dieser Tugend; ohne die ‚*temperantia*‘ wird jede ‚*virtus*‘ zum ‚*vitium*‘, ist der Glaube unnütz, die Weisheit glanzlos, die Gerechtigkeit ungerecht und die Tapferkeit ungestüm, ja jede Tugend lasterhaft⁶.

Die Tugenddefinition des Magister hebt sich auch hier wieder deutlich von der seiner Zeitgenossen ab. Das ‚*Moralium dogma philosophorum*‘ bezeichnet die ‚*temperantia*‘ als die Herrschaft des Geistes über das Begehren und andere lästige Regungen⁷ — also im Sinne einer Eindämmung und Zügelung gegenüber einem Zuviel. Ähnlich formuliert auch die ‚*Ysagoge in theologiam*‘⁸. Wie ein Vergleich zeigt, stellen diese beiden Definitionen nur eine mehr oder weniger abgeänderte bzw. gekürzte Fassung der von Cicero vorgenommenen Umschreibung der Tugend des Maßes dar⁹. Aber auch Alanus von Lille bietet in seinem Tugendtraktat eine an den eben genannten Definitionen orientierte Formulierung¹⁰. Überhaupt scheint sich bereits im christlichen Altertum

⁵ Vgl. oben § 11, IV.

⁶ Sp. U. lib. X c. 95.

⁷ Ed. Holmberg 41, 10s.: *Temperantia est dominium rationis in libidinem et alios motus importunos.*

⁸ *YSAGOGE*, lib. I ed. Landgraf 75, 32–34: *Temperantia autem dominium rationis in illicitos animi motus . . . temperantia contra prospera.*

⁹ CICERO, *De inventione* lib. II c. 54 n. 164: *Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectus impetus animi firma et moderata dominatio* (ed. Orellius 195).

¹⁰ ALANUS VON LILLE, *De virtutibus* c. 1 a. 2 ed. Lottin 56, 32–34: *Temperantia est*

die ciceronisch-stoische Definition behauptet zu haben, was Cassiodorus bezeugt¹¹. Aber auch die von Macrobius und dem ‚Florilegium Moraliū Oxoniense‘ überlieferte neuplatonisch-plotinische Definition bietet keine direkten Anhaltspunkte, eine Abhängigkeit des Speculum Universale von deren Ausführungen anzunehmen¹².

II. Ursprung der ‚temperantia‘

Insofern Radulfus Ardens die Tugend des rechten Maßes zu den Verstandestugenden rechnet, ergibt sich hieraus bereits die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser ‚virtus‘. Sie leitet sich her aus der ‚ratio‘, aber unter Mithilfe bzw. Vermittlung von Glaube, Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmut¹³. Die Aufgabe des Verstandes ist es also, das rechte Maß festzustellen. Ein gewisser Intellektualismus ist hier nicht zu überhören. Radulfus versucht nun, auch in der Schrift eine Stütze für seine Thesen zu finden. Die Stelle aus dem Römerbrief „Ich beschwöre euch, Brüder, um des Erbarmens Gottes willen: Bringet euere Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar, das sei euer ‚vernünftiger‘ Gottesdienst“ (Röm 12, 1) zieht Radulfus als ‚Schriftbeweis‘ heran: Ein ‚rationale obsequium‘ ist es, das rechte Maß einzuhalten und nicht unser Zugtier, den Leib (iumentum), durch allzu starke Kasteiung zu schwächen oder durch zu große Nachgiebigkeit bzw. Verweichlichung (indulgentia) übermütig werden zu lassen; vielmehr möge er maßvoll gelenkt werden, damit er seinen Reiter, den Heiligen Geist, mit gemäßigtem Schritt trage¹⁴.

III. Die ‚moderantia‘ als das Gleichmaß des inneren Menschen

1. Aufteilung der ‚moderantia‘

Wie im Speculum Universale die Gliederung der gesamten Ethik in eine Ethik des inneren und in eine Ethik des äußeren Menschen erfolgt, so wird auch hier die ‚temperantia‘ aufgeteilt in das rechte Gleichmaß

virtus, que cum sit potentia refrenandi illecebras in nos impetus facientes, partes habet potentias ad hoc pertinentes.

¹¹ CASSIODORUS, *De anima*, c. 5: Temperantiae quippe est adversus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio (PL 70, 1290B).

¹² FLORILEGIUM MORALE OXONIENSE. II ed. Landgraf 87, 20–22: Temperantia (!) est nichil appetere penitendum, in nullo legem moderationis excedere, sub iugum rationis cupiditatem domare.

¹³ Sp. U. lib. X c. 94: Oritur autem temperantia ex ratione mediante fide, sapientia iustitia et fortitudine, quoniam rationis mensura est temperantem esse. Cod. Pr 57va; Pa 226ra.

¹⁴ Ebenda.

des inneren und in das des äußeren Menschen¹⁵. Man ist leicht versucht, unter dem ‚Gleichmaß des inneren Menschen‘, zu dem ja, wie die folgende Aufteilung zeigt, auch die Gemütsruhe zählt, etwas von der stoischen Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) und Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) wiederzufinden. Tatsächlich aber geht es Radulfus überhaupt nicht um eine Überwindung des Affektlebens; er läßt vielmehr alle Strebungen gelten und anerkennt ihren Wert. Nur verlangt er auch ihre rechte Ordnung. — Entsprechend dem Primat des inneren Lebens wendet der Magister zunächst seine Aufmerksamkeit der Tugend der ‚moderantia‘ zu. Vier Dinge sind es, die diese Tugend gefährden, d. h. das innere Leben des Menschen aus der Fassung bringen und verwirren: (1) die Unordnung (inordinatio); sie wird vermieden durch die Tugend der rechten Ordnung (*ordinatio*). (2) der Irrtum (error); er verwirrt die Vernunft. Ihm steht gegenüber die Richtigkeit (*rectitudo*). (3) die Rebellion (rebellio); sie bringt das Affektleben durcheinander. Ihr widersteht die Gemütsruhe oder der innere Friede (*tranquillitas sive pax*). (4) die Nachlässigkeit (neglegentia) hinsichtlich der Wachsamkeit der Vernunft und der Leidenschaft der Strebungen. Sie wird überwunden durch die Tugend der Nüchternheit (sobrietas)¹⁶.

2. Die rechte Ordnung

Die ‚ordinatio‘ ist die vernünftig vorgenommene und aufeinander bezogene Anordnung einer Vielfalt¹⁷.

Der Magister will diese Umschreibung für jeden ‚ordo‘-Begriff gelten lassen — auch für die verschiedenen ‚ordines‘ des Weihesakramentes. Bei diesen handelt es sich um eine Zuordnung in Form einer Stufung.

Die rechte Ordnung kann eine Ordnung des Gleichmaßes sein — wie etwa beim Rad, wo die einzelnen Speichen in gleicher Anordnung zum Reifen und zur Nabe (Mitte) hin angebracht sind — oder eine Ordnung der Ungleichheit — wie etwa bei der Orgel, wo die verschiedenen großen Pfeifen ungleich, aber in vernünftiger Zuordnung aufgestellt werden. Diese Gleichheit oder Ungleichheit kann rein naturgemäß, rein verdienstlich oder auch naturgemäß und verdienstlich sein. Die rein von

¹⁵ Sp. U. lib. X c. 97: Dividitur autem temperantia in temperantiam hominis interioris et in temperantiam hominis exterioris. Porro temperantiam hominis interioris possumus vocare modestiam eo scilicet, quod ea moderante tam interior quam exterior homo temperans est. Cod. Pr 57va; Pa 226rb—va.

¹⁶ Vgl. ebenda.

¹⁷ Sp. U. lib. X c. 98: Porro ordinatio est dispositio plurium rationabiliter ad invicem positorum. Cod. Pr 58ra; Pa 226va.

Natur aus gegebene Gleichheit und Ungleichheit erläutert Radulfus am Beispiel der verschiedenen Engelchöre bzw. der ‚ordines‘. Rein dem Verdienst nach sind einige Menschen anderen vorzuziehen, selbst wenn sie von Natur aus gleich sind. Der Natur wie dem Verdienst nach wird ein guter Mann einer weniger guten Frau vorgezogen¹⁸. Mag gerade bei diesen letzten Gedanken die für das Mittelalter eigentümliche ungleiche Wertung von Mann und Frau im Hintergrund stehen (die weniger gute Frau wird nicht bloß dem Verdienste, sondern auch der Natur nach dem guten Manne nachgeordnet!), so geht es dem Magister hier doch um eine andere rechte Ordnung. Wenn das Sinnenleben und der Affekt dem Verstand unterworfen werden, die ‚ratio‘ aber dem Heiligen Geist, dann ist unser Geist wohlgeordnet, und zwar der Natur wie dem Verdienste nach. Wo sich jedoch der menschliche Geist nicht dem Heiligen Geist unterwirft, wird dies auch das Sinnenleben und der Affekt nicht tun; dann aber gilt eben die menschliche ‚ratio‘, selbst wenn sie nach unserem schlechten Verdienst irgendwie ‚geordnet‘ ist, als ohne Ordnung und ohne Maß¹⁹.

Bei der ‚ordinatio‘ geht es also dem Magister wesentlich um die rechte Ordnung des inneren seelischen Gleichmaßes des Menschen. Auch die folgenden Untertugenden wollen nichts anderes, als die innere Ordnung des Menschen gewährleisten.

3. Die Richtigkeit

Unter der ‚rectitudo‘ ist die mühelose Ausrichtung des Geistes auf das geforderte Ziel hin gemeint. Diese Richtigkeit dirigiert alle Tugenden auf ebendiesen ‚finis‘ und hält sie in ihren rechten Grenzen²⁰. Sie bewahrt z. B. die ‚bona credulitas‘ und die ‚bona incredulitas‘ des Glaubens davor, daß sie zur schlechten Gläubigkeit bzw. zur schlechten Ungläubigkeit abgeleitet. Das gleiche gilt gegenüber der Klugheit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit. Die ‚rectitudo‘ leitet diese und alle Tugenden innerhalb ihrer Grenzen, d. h. sie bewahrt sie vor einem Zuviel und einem Zuwenig²¹.

4. Die Gemütsruhe oder der innere Friede

Ohne Zweifel spielen hier stark stoische Gedanken herein, wenn Radulfus den Frieden bestimmt als einen ruhigen Zustand aller gegenüber allen, die mitsammen übereinstimmen. Er fügt aber auch sofort

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Sp. U. lib. X c. 99.

²¹ Vgl. ebenda.

hinzu, daß dies in vollkommener Weise nicht in diesem, sondern erst im zukünftigen Leben eintritt. Weil der Friede die Vollendung aller Tugenden darstellt, wird er zu Recht im ‚Katalog‘ der Tugenden oder der Seligkeiten an siebter und letzter Stelle genannt. Denen, die diese Haltung besitzen, wird auch in der Heiligen Schrift mehr verheißen als den übrigen: „Selig die Friedfertigen, sie werden Kinder Gottes heißen“ (Mt 5, 9), was so viel besagt wie: die übrigen werden das Reich besitzen, der Sohn (das Kind) aber wird in das gesamte Erbe des Vaters eintreten.

Dieser hier genannte Friede kann eine ‚pax mundi‘, eine ‚pax peccatoris‘ oder eine ‚pax coeli‘ sein. Der weltliche Friede kommt Guten wie Bösen zu, der Friede des Sünders nur den Guten — d. h. denen, die sich von der Sünde abgewandt haben —, der Himmelsfriede jedoch ist nur den Verklärten eigen²². Den Frieden des Sünders deutet der Magister wiederum psychologisch als Gehorsam des inneren Affektes und des Sinnenlebens gegenüber der Vernunft²³. Der himmlische Friede jedoch übersteigt jeden Sinn²⁴.

5. Die Nüchternheit

Als letztes bestimmt das Gleichmaß des inneren Menschen die Nüchternheit (sobrietas). Sie ist die Wachsamkeit des Verstandes gegenüber allen schlechten Entgleisungen des Geistes²⁵. Entgleisung bzw. Entäußerung (alienatio) besagt das gleiche wie Trunkenheit. Es gibt sehr wohl eine geistliche Trunkenheit, die gut ist — jene, in der der Geist aufgrund seiner Liebe zu Gott und den geistlichen himmlischen Gütern von aller fleischlich und weltlich ausgerichteten Liebe abgelenkt wird²⁶.

Auf diese vierfache Weise wird also der innere Mensch in die rechte Ordnung gebracht, und sein Gleichmaß bleibt gewährleistet. Dies kommt der ‚moderantia‘ zu.

Daß Radulfus gerade dem inneren Gleichmaß des Menschen eine so große Aufmerksamkeit zukommen läßt, ist ein Beispiel für sein starkes ‚psychologisches Interesse‘.

IV. Die ‚continentia‘ als Gleichmaß des äußeren Menschen

Das rechte Maß in Bezug auf das äußere Verhalten des Menschen bestimmt die Tugend der ‚continentia‘. Sie umfaßt die Beherrschung der

²² Vgl. Sp. U. lib. X c. 100.

²³ Vgl. Sp. U. lib. X c. 102.

²⁴ Vgl. Sp. U. lib. X c. 104.

²⁵ Sp. U. lib. X c. 105.

²⁶ Ebenda.

Zunge und der fünf Sinne, die rechte Lebensführung, das rechte Maß bei Arbeit und Ruhe. Radulfus behandelt allerdings die ‚continentia‘ nicht mehr im 10. Buch, sondern verweist auf seine Ausführungen über ‚den äußeren Menschen‘, also auf liber XIII und liber XIV²⁷.

1. Die Beherrschung der Zunge

Die Beherrschung der Zunge besteht im maßvollen Reden (*modestiloquium*)²⁸. Nur drei Kapitel des 13. Buches widmet Radulfus der ‚rechten Rede‘. Die ‚custodia oris‘ geschieht durch Schweigen wie durch Reden — jeweils zur rechten Zeit (*bono silentio, bono verbo*)²⁹. Von der untadeligen Rede aber wird verlangt, daß sie wahr, nutzbringend, ehrenwert, diskret und ohne Umschweife (*directa*) sei³⁰.

2. Die Beherrschung der fünf Sinne.

Welche Bedeutung den Sinnen zukommt, erläutert der Magister zu Beginn von liber XIV: Sie sind die Tore, durch die der Feind in das Innere eindringt³¹.

Das reine Auge wird durch keine lasterhaften Makel verdunkelt, weder durch ein Umschweifen, noch durch Unkeuschheit, Begierde, List, Grausamkeit, Neid, Eitelkeit und Stolz³².

Das lautere Gehör ist verschlossen gegenüber dem, was man nicht hören soll, und offen für das, was man aufnehmen soll, vor allem für die Wahrheiten³³.

Rein ist jener Geruch, der sich frei hält von begierlichen und lüsternen Wünschen³⁴.

Die ausführlichsten Darlegungen gelten der ‚temperantia gustus‘. In Kapitel 25—49 von liber XIV behandelt der Magister die Tugend der ‚abstinentia‘³⁵, der er als Komplementärtugend die ‚rechte Ernährung des Körpers‘ (*sustentatio corporis*) zuweist³⁶.

Den Ausführungen über den Tastsinn ordnet der Magister die Tugend der Keuschheit ein; sie besteht darin, daß der Mensch in seinem Innern alle ausschweifenden Regungen entkräftet (*castrans*), und zwar um Gottes willen³⁷. Keuschheit wird also hier lediglich von der negativen

²⁷ Sp. U. lib. X c. 106.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 2.

³⁰ Vgl. Sp. U. lib. XIII c. 4.

³¹ Sp. U. lib. XIV c. 1.

³² Sp. U. lib. XIV c. 10.

³³ Sp. U. lib. XIV c. 18.

³⁴ Sp. U. lib. XIV c. 24.

³⁵ Sp. U. lib. XIV c. 25—49.

³⁶ Sp. U. lib. XIV c. 50.

³⁷ Sp. U. lib. XIV c. 66.

Seite des Verzichts und der Unterdrückung aller Regungen her begriffen; für das Mittelalter ist dies durchaus verständlich. Gerade die Ausführungen zur Keuschheit sind mit die schwächsten des *Speculum Universale*. Radulfus ordnet indirekt die ‚castitas‘ doch noch der ‚temperantia‘ zu.

3. Die maßvolle Lebensführung

Radulfus versteht hierunter das rechte Maß bei der Arbeit wie auch bei der Ruhe. Offensichtlich wollte der Magister hierüber noch ausführlich handeln in einem eigenen 15. Buch. Radulfus gibt einige Gliederungspunkte für eine solche Abhandlung bereits im 10. Buch an³⁸, führt sie aber nicht mehr aus.

V. Förderung der Tugend der ‚temperantia‘

Entsprechend dem geforderten rechten Gleichmaß des inneren wie des äußeren Menschen sieht Radulfus Ardens auch in der freiwilligen Armut eine echte Hilfe zur Förderung der ‚continentia‘ als dem Gleichmaß des äußeren Menschen, in der Geringschätzung der Welt (*contemptus mundi*) aber eine Befreiung des inneren Menschen von Begierde, Neid, Zorn, Traurigkeit und den übrigen Lasten und in der Gottes- und Nächstenliebe eine Hilfe, Pflichtverletzungen gegen Gott und den Nächsten zurückzudrängen³⁹.

Alle drei, freiwillige Armut, rechte Einstufung des Irdisch-Nichtigen (*mundus*) und die Liebe zu Gott und dem Nächsten tragen zur Förderung der Tugend der ‚temperantia‘ bei; als letztgenannte der fünf Verstandes-tugenden besitzt sie doch für alle Tugenden die Aufgabe, das rechte Gleichmaß herzustellen.

³⁸ Sp. U. lib. X c. 106.

³⁹ Sp. U. lib. X c. 96.

ABSCHLIESSENDE ZUSAMMENFASSUNG

I. Die Verstandestugenden im Gesamtgefüge der Tugendlehre des Speculum Universale

Bei der Behandlung der einzelnen Verstandestugenden: des Glaubens, der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und des Maßes darf das Gesamtgefüge des ethischen Entwurfes des Speculum Universale und der Stellenwert der Verstandestugenden in demselben nicht aus dem Auge verloren werden. Hierzu soll der folgende Überblick über die einzelnen Tugenden, ihre Unterarten und ihre Komplementärtugenden nochmals eine Hilfe vermitteln.

Virtutes (liber VII—XIV)

I. Virtutes discretivae

- (1) FIDES (credens — credita)
- (2) PRUDENTIA
 - partes:* (a) memoria
 - (b) dispositio
 - (c) providentia
 - species prudentiae:* (a) sapientia
 - (b) intelligentia
 - (c) scientia
 - virtus collateralis:* simplicitas
- (3) IUSTITIA
 - species iustitiae:* (a) iustitia legis
 - (b) iustitia evangelii
 - (c) iustitia iudicii
 - virtus collateralis:* innocentia
 - iustitia iudiciaria:* ecclesiastica civilis
- (4) FORTITUDO
 - species fortitudinis:* (a) magnificentia
 - (b) patientia
 - (c) dominatio
 - partes fortitudinis:* (a) magnanimitas
 - (b) fiducia
 - (c) securitas
 - (d) constantia
 - (e) longanimitas
 - (f) perseverantia
 - virtus collateralis:* bona debilitas
- (5) TEMPERANTIA
 - species temperantiae:* (a) modestia
 - (b) continentia

II. *Virtutes amativae et oditivae*

(*De affectuosis virtutibus*)

(1) AMOR — CARITAS — DILECTIO

filiae (partes) caritatis:

- (a) devotio
- (b) votum
- (c) obsecutio
- (d) invisceratio
- (e) delectatio
- (f) laudatio
- (g) desiderium
- (h) agonizatio

filiae speciales caritatis fraternae:

- (a) benignitas / misericordia sive compassio
- (b) beneficentia (*virt. coll.:* parsimonia) elemosina (spiritualis — corporalis — negotialis)
- (c) concordia
- (d) amicitia

species caritatis et dilectionis:

- (a) gratitudo
- (b) cultus

(2) SPES

virtus collateralis: timor virtualis

filiae spei:

- (a) desiderium
- (b) suspirium
- (c) longanimitas
- (d) gaudium

species spei:

aemulatio
 (gaudium — bona ira
 laetitia — bona tristitia
 serenatio — pudor
 gloriatio — poenitentia
 mansuetudo — severitas)

III. *Virtutes contemptivae*

(1) CONTEMPTUS MUNDI

paupertas (— providentia)

(2) CONTEMPTUS HONORUM ET DIGNITATUM

(3) CONTEMPTUS POTESTATIS

(4) CONTEMPTUS GLORIAE VEL LAUDIS MUNDANAE

(5) CONTEMPTUS VOLUPTATIS (*virt. coll.:* corporis refectio)

(6) HUMILITAS (*virt. coll.:* honorificentia sui)

filiae humilitatis:

- (a) Proprii peccati cognitio
- (b) inculpatio
- (c) voluntaria subiectio
- (d) voluntaria oboedientia
- (e) voluntaria paupertas
- (f) voluntaria vilitas
- (g) voluntaria extremitas
- (h) voluntaria pax

IV. *Mores exterioris hominis*

- (1) CUSTODIA ORIS
(utilis sermo, discretio, defensio, testimonium, iuramentum, votum)
bona locutio (virt. coll.: bonum silentium)
- (2) DE VISU
- (3) DE AUDITU
- (4) DE ODORATU
- (5) DE GUSTUS ABSTINENTIA — SOBRIETAS
- (6) DE CONTACTU
CASTITAS (— immunditia)

II. *Die Bedeutung des Speculum Universale für die Theologiegeschichte*

Die vorliegende Untersuchung galt einem Werk, das bisher nur in verschiedenen einzelnen Fragen angegangen wurde, als Ganzes aber noch niemals eine Würdigung erfahren hat. Sie richtete sich gleichzeitig auch auf den Autor dieses Werkes, dessen Gestalt bisher wenig bekannt war und im Verlauf der Geschichtsforschung mancherlei Verwechslung erfahren mußte.

Was das *Werk* des *Speculum Universale* betrifft, so haben wir in ihm die größte, bisher noch ungedruckte Ethik des 12. Jahrhunderts kennen gelernt: eine auf fünfzehn Bücher geplante und großangelegte, aber unvollendet gebliebene Tugend- und Lasterlehre. Zwar war es schon seit Ausgang der Antike üblich, das menschliche Sollen in einer Sinnfolge von Tugenden darzustellen. Zwar kennt man seit Ambrosius und Hieronymus auch im christlichen Bereich das griechische System der sogenannten vier Kardinaltugenden und bedient sich desselben. Doch noch bevor dieser Gedanke von Thomas von Aquin formell zum Aufbau- und Gliederungsprinzip einer philosophisch-theologischen Moralthologie gemacht wurde, hat bereits gegen Ende des 12. Jahrhunderts Radulfus Ardens ein Gefüge einer Ethik geschaffen, das durchaus den Anspruch erheben kann, auch theologische Ethik, ja eine Summe der Theologie zu sein; denn die tragenden Fundamente sind nicht bloß philosophische, sondern theologische Wahrheiten: Glaube, Gnade und Erlösung. Und die wichtigsten und am häufigsten herangezogenen Autoritäten sind nicht antike Philosophen und Dichter, sondern die Offenbarungsaussagen der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments.

Der Aufbau des gesamten Werkes ist durchaus originell. Er kann nur aus der in den ersten Büchern dargelegten ‚Psychologie‘ heraus verstanden werden. Radulfus ordnet dabei die dogmatischen Traktate in die Ethik ein bzw. der Tugend des Glaubens unter.

Im *Speculum Universale* haben wir aber auch den interessanten und zum Teil geglückten Versuch vor uns, heidnisches Gedankengut für die christliche Sittenlehre auszuwerten. Kurz bevor die Nikomachische Ethik des Aristoteles ihren Siegeszug durch das christliche Abendland antreten sollte, hat Radulfus Ardens in geschickter Weise grobenteils stoisches Lehrgut umgeformt und für die Tugendlehre ausgewertet.

So fällt in seiner Psychologie als erstes die ‚contemptus-Lehre‘ aus dem Rahmen der üblichen zeitgenössischen Darlegungen über die Strebungen und Affekte. Zwischen irasziblem und konkupisziellem Streben noch ein Mittleres als Neutrum anzunehmen, geschieht in Anlehnung an die *Adiaphora*-Lehre der Stoa. Radulfus bekommt mit diesem ‚Mittleren‘ zwischen Liebe und Haß gleichzeitig einen Einstieg zur Beantwortung jener Fragen, die auch heute noch der christlichen Sittenlehre Schwierigkeiten bereiten: Das Problem der vorliegenden persönlichen Schuld bei Unterlassungsvergehen, Vernachlässigungen und Mißachtungen; ist es doch gewöhnlich gerade das typische Kennzeichen der Unterlassungssünde, daß sie nicht aus einem positiv gesetzten bösen Willen geschieht, sondern sich ganz allmählich durch eine beginnende kleine Nachlässigkeit, eine daraus erwachsende Unlust und Abneigung entwickelt und verfestigt hat. Aber auch das Abgehen und Loskommen vom Bösen, das sich bisweilen nur allmählich und schrittweise vollzieht, läßt sich in der ‚contemptus-Lehre‘ des *Speculum Universale* einfangen. Die Dynamik menschlichen und sittlichen Lebens kommt dabei besser zum Ausdruck. Wie in der Natur, so gibt es auch beim Menschen ein allmähliches Wachsen und Reifen. Im Blick auf den aus Nachlässigkeit entstehenden ‚contemptus malus‘ gewinnen aber die biblischen Tugenden der Nüchternheit und Wachsamkeit, zu denen der Herr immer wieder aufruft, eine besondere Dringlichkeit.

Auch die ‚recta ratio‘ als Normierungsbegriff ist stoischen Ursprungs, eine Formulierung, die bereits Tertullian von Cicero übernommen hat und die er für das christliche Gedankengut fruchtbar zu machen versuchte. Radulfus betont bei allen Tugenden die Vernünftigkeit. Er stellt auch die Verstandestugenden als erste Gruppe voran und ordnet ihnen mehr oder weniger einen Großteil der gesamten, zum Teil auch noch unter den Strebungen aufgezählten Tugenden ein. Radulfus teilt darum auch den Glauben und die vier Tugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und das rechte Gleichmaß als ‚virtutes discretivae‘ dem Verstand zu, da sie unser sittliches Tun immer ‚vernünftig‘ bestimmen müssen. Es wäre durchaus zu überlegen, ob nicht auch Thomas von Aquin — wäre ihm die aristotelische Lehre unbekannt gewesen — die

vier Kardinaltugenden in einem anderen Sinne als Platon und Aristoteles als Verstandestugenden deklariert und entsprechend gruppiert hätte.

Ebenfalls stoische Anklänge zeigt noch die Lehre von der ‚connexio virtutum‘. Sie ist im Speculum Universale durch die Komplementärtugenden wie auch durch die positiv und negativ ausgedrückte Grundhaltung der jeweiligen Tugenden besonders stark herausgearbeitet. Dennoch nimmt Radulfus dieser Lehre von der Einheit der Tugend ganz und gar den spezifisch stoischen Charakter und macht sie zum Ausdruck der Verbundenheit des gesamten sittlichen Lebens; dieses darf eben nicht in quantitative Größen aufgeteilt werden. Nicht der einzelne sittliche Akt der Tugend ist das Entscheidende, sondern die in diesem Akt sichtbar werdende Grundhaltung und die zum Ausdruck kommende Entschiedenheit für oder gegen Gott, die sich eben bald in einem Akt des Glaubens, bald in einem anderen tugendhaften Akt abzeichnet, gleichzeitig aber alle anderen ‚virtutes‘ voraussetzt und mit einschließt. Dabei faßt der Magister den Begriff der Tugendgruppe keineswegs eng, sondern teilt gelegentlich eine Grundhaltung nicht ausschließlich einer bestimmten Gruppe zu. Er wird damit auch der Vielschichtigkeit des gesamten sittlichen Lebens besser gerecht.

Trotzdem bleibt Radulfus Ardens durch und durch Theologe. Er läßt als wahre Tugend nur jene Grundhaltung gelten, die einen Bezug zu Gott aufweist, und stellt darum auch den Glauben als das Fundament jeder Tugend voraus. Selbst in die Definitionen der einzelnen Tugenden nimmt der Magister den theologischen Bezug mit hinein (secundum Deum). Jede echte Tugend ist zudem nicht nur Werk des Menschen, sondern in gnadenhafter Weise und vorab Geschenk Gottes an den Menschen. Durch diese starke theologische Ausrichtung kann man im Speculum Universale im Unterschied zu manchen nach den Tugenden vorgenommenen Ethiken niemals den Eindruck einer Anthropozentrik oder einer gewissen individualistischen Verengung gewinnen.

Wenngleich es auch im 12. Jahrhundert sehr wohl eine philosophische Ethik gegeben hat, die ihre Erkenntnisse auf die ratio und nicht auf die Offenbarung gründet und deren Autoritäten vor allem die Klassiker Sokrates, Platon, Cicero, Seneca und Horaz darstellen, und wenn diese Ethik sehr wohl von der theologischen Ethik zu unterscheiden ist, wie Ph. Delhaye richtig nachgewiesen hat¹, so gilt diese Trennung und Unterscheidung doch nicht für Radulfus Ardens und sein Speculum Universale. Obwohl nicht nur ‚Aristoteliker‘, wie etwa der Übersetzer der arabischaristotelischen Schriften Dominikus Gundissalinus, sondern auch die

¹ Vgl. PH. DELHAYE, *La place de l'éthique* 29—44.

Viktoriner, Abaelard, der Porretaner Alanus von Lille und Petrus Cantor zu einer klaren Unterscheidung der theologischen und der philosophischen Ethik beitrugen², so findet sich bei Radulfus in der Durchführung seiner Ethik eine rechte Synthese zwischen heidnischem Gedankengut und christlicher Lehre — wobei letztere, was die Tugendlehre betrifft, das Bestimmendere bleibt.

Vom Gesamtwerk des *Speculum Universale* aber fällt auch ein Licht auf die *Person* des Radulfus Ardens selbst, jene Gestalt, von der wir im übrigen kaum etwas wissen. Er zeigt sich als ein äußerst temperamentvoller, mehr nach der pastoralen Seite hin ausgerichteter Theologe, dem es in seiner Doktrin nie bloß um eine Theorie, sondern um den Menschen geht. Darum flechtet er in seine Lehre bisweilen kurze Ermahnungen ein.

Er ist zudem ein biblisch-heilsgeschichtlich denkender Theologe, der aber gleichzeitig sein großes profanes Allgemeinwissen in die Ethik einbaut. Die Tatsache, daß er als Prediger gewirkt und gegen 200 Homilien hinterlassen hat, zeugt von seinem biblischen Wissen, ebenso die Verwendung von über 3000 Schriftzitaten.

Als Prediger liebt er ein bildhaftes Denken. Dies findet auch im *Speculum Universale* seinen Niederschlag durch zahlreiche Beispiele und Zitate aus Viten. Seine psychologischen Kenntnisse bedürfen eines eigenen Lobes.

Radulfus ist ein äußerst origineller Denker und ein mutiger Kritiker, der gerade gegenüber den ‚praelati‘ und Hochgestellten die von ihnen erwarteten und für sie erforderlichen sittlichen Verhaltensweisen und Pflichten besonders hervorhebt.

Was bereits vor 30 Jahren über Radulfus Ardens gesagt wurde, das konnte diese Studie nicht nur bestätigen, sondern noch eindeutiger hervorheben und bekräftigen: „Im großen ganzen verleiht Radulfus Ardens seinen Begriffsbestimmungen, seinen Unterscheidungen und seiner Stoffgruppierung ein durchaus eigenständiges Gepräge. . . Sein großangelegtes Werk legt ein beredtes Zeugnis ab von der vielseitigen wissenschaftlichen Begabung, aber auch von dem starken praktischen Sinn seines gelehrten Verfassers“³.

² Ebenda 44.

³ K. WEINZIERL, *Die Restitutionslehre* 130.

NAMENREGISTER

(Die Autoren der biblischen Bücher und die Schriftstellen wurden nicht mit aufgenommen, ebenso nicht das Stichwort Radulfus Ardens)

- Aaron 341
 Abaelard 24, 173, 176, 178, 186, 187, 193, 200, 206, 232, 233, 252, 335, 378
 Abel 18, 300
 Abraham 18, 287, 300, 305
 Achard von St. Victor 106
 Aelred von Rievaulx 105, 106
 Alanus von Lille 2, 102, 112, 114, 182, 183, 187, 190—192, 195, 201, 213, 250, 252—254, 260, 261, 266, 268, 269, 283, 285, 296, 298, 299, 301, 312, 313, 339, 341, 344, 352, 354, 361, 362, 366, 378
 Albertus Magnus 1, 105, 127, 243
 Alcher von Clairvaux 106, 108
 Alcuin 105, 109, 116, 257, 258
 Alexander III. 50, 172
 Alexander Halensis 1, 200, 236
 Alexander von Neckam 106
 d'Alverny, M. T. 10, 66, 67, 70
 Ambrosius 49, 126, 140, 187, 231, 255, 257, 284, 338, 375
 Ammonius 50
 Anciaux, P. 103
 Anselm von Canterbury 50, 189, 195, 321
 Anselm von Laon 17, 113, 201, 252, 295
 Antonius 50, 320, 334, 355
 Apuleius 255
 Aristoteles 35, 51, 102, 104, 105, 110, 113, 118, 137, 139, 168, 189, 232—235, 254, 259, 272, 274, 292, 300, 324, 338, 342, 376, 377
 Augustinus 14, 23, 24, 47, 50, 57, 93, 105, 116, 121, 122, 126, 130, 132, 140, 144, 148—151, 153, 155, 187, 189, 196, 215, 218, 225, 226, 236, 241, 255, 257, 284, 293, 294, 301, 308, 325, 338
 (Ps. Augustinus) 109, 216, 252
 Avicenna 105, 139
 Baeumker, C. 113
 Balić, P. 1
 Bandinelli Rolandus
 (s. auch Alexander III.) 298
 Bandinus 266
 Barbel, J. 47, 126, 149, 150
 Baron, R. 106, 255, 260
 Baumgartner, M. 112, 114
 Beda Venerabilis 14, 49
 Bekker, J. 102, 105
 Benedictus 14
 Berenger von Tours 50
 Bernhard von Clairvaux 50, 53, 57, 58, 189, 200, 201, 203
 Bernhard von Pavia 172
 Betti, H. 1
 Bläser, P. 189
 Boethius 49, 104, 114, 145, 182, 189, 192, 232, 233, 252, 301
 Bonaventura 200, 293
 Bossuat, R. 269
 Brachthäuser, W. 338
 Brennan, R. E. 35, 110, 112, 116, 118, 137, 138, 189, 292
 Bullet, G. 103
 Bultot, R. 2
 Burgundio von Pisa 105, 112
 Caecilia 50
 Cassian 116
 Cassiodorus 49, 109, 110, 257, 354, 367
 Chalcidius 113
 Chrysostomus 298
 Cicero 51, 58, 105, 127, 221, 222, 254, 256, 258, 259, 261, 283, 311, 312, 316, 320, 321, 339, 354, 366, 367, 376, 377
 Claudian 268
 Cloes, H. 24
 Cortesi, L. 1
 Courson, Robert 2
 Courtney, F. 142
 Cyprian 50
 David 287
 Dekker, E. 47, 215
 Delhay, Ph. 106, 221, 255—258, 340, 354, 377

- Demokrit 51
 Dettloff, W. 4
 Dionysius Areopagita 50, 278
 Dodd, C. H. 189
 Domański, B. 112
 Dominikus Gundissalinus 132, 377
 Dorange, A. 73
 Doucet, V. 1, 42, 77, 92
 DuCange 221
 Dugauquier, J. A. 2
 Dulong, M. 185
 Duns Scotus, J. 1, 42

 Eadmer von Canterbury 321
 Ehrle, F. 1
 Elias 50, 355
 Elisiaeus 355
 Endres, J. 231
 Engelmann, U. 270, 291
 Ermenrich von Ellwangen 257, 258
 Ernst, W. 103, 235
 Espenberger, J. N. 112, 114, 191, 194
 Eulalia 105
 Eusebius 50

 Fabianus 50
 Fabricius, J. A. 8, 15
 Fortunatus von Todi 68
 Friedberg, E. 172
 Fulgentius 50

 Gaar, A. 47
 Galenus 320
 Gandulphus von Bologna 193, 201, 252
 Garvin, J. N. 185
 Gauthier, R. A. 221, 258, 357, 362
 Gauthier von Chatillon 211, 258
 Gelasius 50
 Geyer, B. 2, 3, 8, 9, 11, 16, 17, 192
 Geyser, J. 231
 Ghellink, J. de 10
 Gilbert von Poitiers 50, 53, 106
 Gilbert von Porreé 9, 25, 39, 113, 115, 142, 192, 201, 203, 232
 Gillemann, G. 231
 Giers, J. 283
 Glorieux, P. 2, 9, 10, 11, 182, 183, 213
 Gohlke, P. 292
 Goichon, A. M. 139
 Gottfried Babion 10
 Gottfried von Bouillon 17
 Grabmann, M. 1, 3, 8, 9, 106
 Graf, Th. 231, 232, 251

 Gratian 211
 Gregor I. (Papst) 48, 57
 Gregor IX. 172, 211
 Gregor der Große 14, 36, 47, 102, 108, 116, 165, 187, 194, 229, 230, 242, 247, 254, 257, 262, 285, 286, 297, 302, 344, 358, 360
 Gregor von Nyssa 105, 112, 189
 Gründel, J. 3, 5, 26, 99, 105, 171, 173, 180, 211, 218, 231, 252
 Grundmann, H. 8, 14
 Guillaume de Conches 221, 258
 Guindon, J. N. 183

 Hase, H. 189
 Häring, N. M. 106
 Heinrich II. von England 9
 Heinrichs, M. 231
 Heinzmann, R. 2, 4, 113, 114, 155, 250, 294
 Henoch 18, 300
 Hermannus 232, 251
 Herodes 359
 Herrad von Landsberg 271
 Hieronymus 14, 47, 57, 58, 257, 285, 375
 Hilarius von Poitiers 50, 308
 Hödl, L. 41, 47, 56, 94, 95
 Hök, G. 231
 Hofmann, R. 24, 25, 44
 Holmberg, J. 221, 222, 258, 339, 354, 362, 366
 Horatius Flaccus 221, 235, 244, 254, 339, 377
 Hrabanus Maurus 50, 105, 108, 110, 257, 258, 311, 316
 Hugo von St. Cher 127
 Hugo von St. Victor 9, 113, 133, 141, 155, 156, 191, 238, 262, 264, 265, 283, 293, 294, 297—299, 301, 340, 344
 Hurter, H. 8, 15
 Huizinga, J. 261

 Ignatius 355
 Innocentius 50
 Isaak 18, 300
 Isaak von Stella 106, 108, 109, 129
 Isidor von Sevilla 50, 108, 133, 191, 257, 316

 Jakob 18, 300, 305
 Johannes (Abt) 50
 Johannes Chrysostomus 50
 Johannes von Damaskus 50, 105, 118, 137, 189

- Johannes de Rupella 1, 236
 Johannes Regina von Neapel 10
 Joseph 18, 287, 300
 Julian 196
 Julius 50
- Kennedy, V. L. 1, 2
 Keseling, P. 231
 Kleineidam, E. 201
 Konrad von Hirsau 2, 262
 Künzle, P. 105, 106, 108, 129
 Kuss, O. 173, 296
 Kuttner, St. 211
- Lackas, P. 232
 Lambot, D. C. 105
 Landgraf, A. 1, 4, 11, 47, 102, 200, 227, 231, 237, 250, 259, 262, 339, 354, 366, 367
 Lang, A. 38, 39
 Laurent, M. H. 74
 Laurentius 12
 Lehmann, P. 23, 24
 Leo 50
 Le Paul, M. 3
 Lieshout, H. von 231
 Lieven, Th. K. 110
 Löpfe, D. 231
 Longère, J. 2
 Lorenz, R. 132
 Lottin, Don O. 2, 25, 37, 99, 103, 176, 185, 189, 190, 191, 199, 201, 231—233, 235, 238, 251—253, 260—262, 285, 296, 302, 312, 339, 344, 354, 362
 Ludwig von Targny 67, 69
 Luzifer 328
- Macarius 50
 Macrobius 231, 258, 259, 311, 340, 354, 361, 367
 Manitius, M. 8, 24, 48, 53, 268
 Marcellus 50
 Maria Aegyptiaca 50
 Martianus Capella 268
 Martin, R. M. 2
 Martinus (Magister) 227, 250, 285
 Maurice de Sully 10
 Mausbach, J. 225, 226, 240
 Meier, M. 137, 139
 Meister, K. 231
 Melchiades 50
 Metz, J. B. 112, 153
 Michaud-Quantin, P. 106, 107, 109, 116, 118—120, 129, 131, 132, 142—144, 236
- Michel, A. 231, 284
 Michel, J. 296
 Minuto, F. 133
 Moore, Ph. S. 185
 Moses 18, 287, 300, 304, 322, 341, 345, 355
 Moyses (Abt) 50
 Müller, M. 137, 139, 213
 Müncker, Th. 127
- Nemesius von Emesa 105, 112, 137, 189
 Nicolaus 50
 Nikolaus von Amiens 99
- Orellius 256, 339, 354, 366
 Origenes 50
 Ossius von Cordoba 21
- Pachomius 50
 Paphnutius 50
 Paschasius 50
 Paulus (Eremit) 50
 Pelster, F. 1
 Petrus 266, 355
 Petrus von Blois 10
 Petrus Cantor 2, 47, 291, 312, 335, 344, 362, 378
 Petrus Lombardus 10, 24, 25, 43, 53, 112, 114, 122, 124, 127, 181, 185, 191, 193, 194, 196, 197, 201, 216, 230, 236, 238, 251, 265, 285, 296, 298, 325, 344
 Petrus Manducator 2
 Petrus von Poitiers (Pictaviensis) 10, 185, 236, 237
 Pfürtner, St. 127, 168
 Philipp der Kanzler 2, 106, 243
 Pius 50
 Platon 51, 112, 113, 256, 338, 377
 Plotin 311, 340
 Poemen 50
 Pohlens, M. 277
 Polykarp 335
 Prosper von Aquitanien 50, 215
 Prudentius 52, 270, 272, 283, 290, 291
- Rachierius 94
 Radulfus von Laon 17
 Rahner, K. 207, 217, 227, 359
 Rathramnus 105
 Robert von Melun 2
 Robertus Pullus 114, 142, 191, 192
 Rolandus s. Bandinelli
 Römer, G. 183, 229

- Rohmer, J. 132
 Roland von Cremona 1, 243
 Rufinus 268

 Salomon 314
 Schedler, M. 231
 Scheffczyk, L. 129
 Schlette, H. R. 141, 156
 Schmaus, M. 4, 114, 121, 130, 132, 294, 326
 Schmitz-Valckenberg, G. 4
 Schneider, A. 113
 Schneyer, J. B. 10
 Schöllgen, W. 208
 Schütz, L. 207
 Schumpp, M. 297
 Scipio 340
 Seibel, W. 173
 Seneca 51, 57, 105, 221, 254, 377
 Sergius 50
 Siewerth, G. 190
 Simon von Tournai 114, 191, 194, 199, 201, 212—214, 226, 227, 250, 252, 261, 262, 285, 294, 298—301, 312, 321, 344, 354
 Sixtus 50
 Sokrates 94, 189, 255, 377
 Stadter, E. 4
 Stegmüller, M. F. 42, 77
 Stelzenberger, J. 3, 127, 234, 250, 277, 284, 285
 Stephanus 12, 50
 Sulpitius Severus 14
 Suarez, Franz 103
 Switalski, W. 113
 Szerny, J. 229

 Talbot, C. H. 106
 Teetaert, A. 103

 Tertullian 376
 Theodosius von Canterbury 50
 Tillmann, F. 296
 Thomas von Aquin 103, 105, 112, 127, 128, 137—139, 168, 183, 190, 207, 216, 231, 232, 236, 240, 249, 273, 274, 283, 284, 292—294, 296, 297, 317, 331, 338, 349, 357—361, 365, 375, 376
 Touchard 8

 Urbanus 50
 Utz, F. M. 284

 Viller, M. 359

 Walter, J. de 193, 201
 Warichez, J. 194, 196, 212, 214, 285
 Wasselynck, R. 230
 Weber, L. 36, 48, 194, 208, 230, 242, 285, 298, 358
 Weinberger, G. 145
 Weinzierl, K. 342, 378
 Werner, K. 105, 106, 108, 116
 Wilhelm IV. von Aquitanien 8, 17
 Wilhelm IX. von Aquitanien 8
 Wilhelm von Auvergne 243
 Wilhelm von Auxerre 113, 140, 200, 207, 228, 232, 236, 243, 294
 Wilhelm von Conches 106, 221, 258
 Wilhelm von St. Thierry 105, 106
 Wilmart, A. 105
 Wittmann, M. 128, 231, 235
 Wright, Th. 106
 Wrobel, J. 51, 113

 Yvo Mesnager 73, 74

 Zacharias 50
-